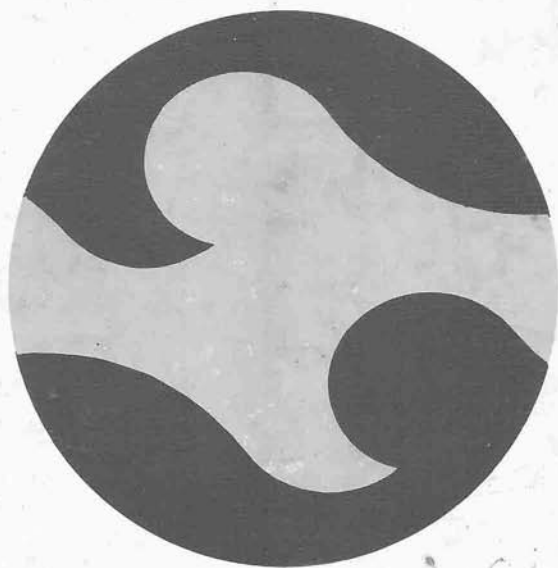
MARGINALIA PLATONICA

CARLOS ALBERTO NUNES

COLEÇÃO AMAZÔNICA / Série Farias Brito

CARLOS ALBERTO NUNES

nasceu em São Luís do Maranhão, a 18 de janeiro de 1897. Fez os estudos primário e secundário na Capital maranhense.

Doutorou-se em Medicina pela Faculdade da Bahia.

Em 1920, passou a residir em São Paulo, onde até hoje vive. É casado com a professora Filomena Nunes, sua colaboradora nas traduções do grego.

Obteve, por concurso, o cargo de médico-legista do Estado de São Paulo, do qual se encontra aposentado.

Em 1956, foi eleito para Academia Paulista de Letras, nela ocupando a cadeira nº 5, que tem por patrono Eduardo Prado.

É sócio do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.

Outras traduções publicadas: Teatro completo de Shakespeàre; A **Ilíada** e a **Odisséia,** de Homero, em edições da Cia. Melhoramento e do Livro de Ouro.

MARGINALIA PLATONICA

CARLOS ALBERTO NUNES

MARGINALIA PLATONICA

EDIÇÃO COMEMORATIVA DO SESQUICENTENÁRIO DA ADESÃO DO PARÁ À INDEPENDÊNCIA DO BRASIL

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

1973

A Universidade Federal do Pará, com o lançamento deste volume, inicia a publicação, em sua Coleção Amazônica, na Série Farias Brito, da obra completa de Platão, traduzida do grego pelo Dr. Carlos Alberto Nunes.

Desejo enfatizar, como Reitor, que o privilégio dessa edição somente tornou-se possível graças ao gesto nobre, desinteressado e altruístico do eminente escritor e filósofo, Dr. Carlos Alberto Nunes, que doou à Universidade Federal do Pará a tradução em língua portuguesa do *Corpus Platonicum,* distribuído em quatorze volumes.

Fê-lo espontaneamente, honrando nossa Universidade pela confiança nela depositada. Tornou-a destinatária de um trabalho profícuo, erudito e de excelso valor, realizado no silêncio de seu gabinete ao longo de sua laboriosa existência.

Inicia-se com esta publicação trabalho inédito no Brasil e em Portugal. Far-se-á, pela primeira vez, a publicação em língua portuguesa da obra completa de Platão, circunstância — como assinala Benedito Nunes — suficiente para revelar a importância e o ineditismo do empreendimento editorial da Universidade Federal do Pará.

A UFPa ao dar o nome de Farias Brito à *série* destinada à publicação de obras de filosofia e psicologia, dentro da Coleção Amazônica, desejou homenagear a memória desse eminente professor que ocupou, a partir de 1903, logo após a criação da Faculdade de Direito do Pará, a cadeira de Filosofia do Direito.

O Dr. Raymundo de Farias Brito nasceu em São Benedito, no Ceará, e graduou-se em Direito, em 1884, em Recife.

Dedicou sua vida ao estudo da Filosofia e ao magistério, projetando seu nome em todo o Brasil com excelentes obras

filosóficas que publicou, a partir de 1894, sob o título geral de *Finalidade do Mundo.*

No Pará viveu de 1902 a 1909, voltado para o ensino de Lógica, no então Liceu, e de Filosofia do Direito, na Faculdade de Direito.

Posteriormente, transferiu-se para a cidade do Rio de Janeiro onde teve oportunidade de concorrer à cátedra de Filosofia e Lógica do Colégio Pedro II, juntamente com Euclides da Cunha, que foi nomeado. Com a morte prematura deste, foi investido na cátedra e pontificou no magistério até ao fim de sua vida.

Além de outras obras, Farias Brito publicou estudos filosóficos que consagraram seu nome: *A Base Física do Espírito,* Belém, 1912; *A Verdade como Regra das Ações,* Pará, 1905, e o *Mundo Interior,* Rio, 1914.

A Universidade Federal do Pará ao iniciar empreendimento de tão alta significação cultural — coerente com os propósitos que orientaram sua reestruturação e diversificando sua atuação em todos os campos do conhecimento humano — está persuadida de que passa a colocar à disposição de alunos e professores obra fundamental ao estudo da Filosofia, situada entre nós, nesta época de obsedante preocupação tecnológica, em plano que se não coaduna com a autêntica vocação da intelectualidade brasileira.

Belém, maio, 1973.

ALOYSIO DA COSTA CHAVES
Reitor

APRESENTAÇÃO

Este volume, que inaugura a série da Coleção Amazônica para livros de Filosofia — a série Farias Brito — precede imediatamente ao início da publicação gradual da obra de Platão, traduzida do grego por *Carlos Alberto Nunes.* Conjunto de quatorze estudos, o primeiro dos quais é uma Introdução Geral, a *Marginalia* pretende servir de roteiro ao conhecimento de Platão e à leitura de seus Diálogos.

A tradução de *Carlos Alberto Nunes,* que ora apresentamos, tomou por base textos credenciados do original grego, como as edições de Burnett (Platonis Opera, Oxford, 1892-1906), de Friderici Hermann (Platonis Dialogi, Lipsia, Teubner, 1921-1936), de Hirschigii (Platonis Opera, Firmin Didot, 1891) e da Société de Bellas Lettres (Paris, 1920 e sgs.). Além dos Diálogos propriamente ditos, estendeu-se às Cartas do filósofo, abrangendo assim um total de trinta escritos, que foram distribuídos, os maiores isoladamente e os menores por grupos de até seis, em quatorze tomos. Essa distribuição acompanhou, em princípio, a divisão cronológica da obra platônica, tradicionalmente admitida. Ao primeiro grupo, que é o dos diálogos socráticos de juventude, corresponde o Volume I (*Apologia, Critão, Laquete, Cármides, Liside, Eutífrone*); ao segundo, relacionados com o período mediano, pertencem os Volumes II e III (*Protágoras, Górgias, Ião, Menão, Menéxeno, Eutidemo*), e IV a VIII, nos quais encontramos, juntamente com as Cartas, os Diálogos de maior penetração, como *O Banquete, Fedão, Fedro* e *A República* (este em volume duplo), e quatro outros, menos afortunados: *O Primeiro Alcibíades, O Segundo Alcibíades, Hípias Menor e Hípias Maior;* o terceiro abarca *Crátilo* e *Teeteto* (Volume IX), e os três pares famosos — *Parmênides* e *Filebo* (Volume X), *Sofista* e *Político* (Volume XI), *Timeu* e *Crítias* (Volume XII) — que formam, com *Leis,* imponente e so-

litário Diálogo, mais extenso que *A República,* e como este em tomo duplo (XIII e XIV), a última parte do legado de Platão. Esses quatorze livros aparecerão periodicamente, mas numa ordem diferente de sua seriação numérica, que variará para atender a exigências ocasionais, de interesse para a difusão dos livros.

Deixando de lado os apócrifos, apenas cinco Diálogos (*Hiparco, Rivais, Teages, Clitofão* e *Minos*), de autenticidade duvidosa, a tradução de *Carlos Alberto Nunes* é, assim, pela sua máxima abrangência e pela sua envergadura sistemática, a primeira recomposição do *Corpus Platonicum* em língua portuguesa. Basta essa circunstância para revelar a importância do trabalho e o ineditismo do empreendimento editorial que se propôs a difundi-lo. E maior ainda se torna o ineditismo, quando empreendimento de tal ordem, que assume a relevância de um fato cultural, é da iniciativa de uma Universidade do Extremo Norte, que prestará, com isso, preliminarmente, duas contribuições positivas ao ensino universitário.

A primeira contribuição que a Universidade do Pará dá à Universidade brasileira, editando a obra de Platão em português, é pôr à disposição de estudantes e professores, principalmente no campo das ciências humanas, textos fundamentais ao ensino da filosofia, mas indispensáveis, qualquer que seja o campo de estudo, à formação de uma cultura geral, hoje finalidade dos cursos básicos em nosso sistema universitário. O segundo serviço, prestado especialmente aos cursos de filosofia, é não só fornecer-lhes um instrumento de trabalho, mas também suprir a falta, de que se ressentem as bibliografias brasileira e portuguesa, da tradução de determinados Diálogos, agora vertidos pela primeira vez, juntamente com a totalidade das *Cartas*, para o nosso idioma. Atendendo a essa finalidade foi que se decidiu editar, em primeiro lugar, do conjunto de quatorze tomos programados, o Volume IX, contendo o *Teeteto* e o *Crátilo,* entre nós acessíveis ao leitor comum apenas em línguas estrangeiras, e que são, talvez, pelas questões específicas de que tratam — a validade do conhecimento enquanto *episteme* e a natureza da linguagem, respectivamente — aqueles que mais urgentemente requerem, em função da inequívoca atualidade desses problemas, os estudiosos da lingüística, da semiologia, do semanticismo, do positivismo lógico, da filosofia analítica e do estruturalismo.

Mas a decisiva contribuição do empreendimento da Universidade Federal do Pará, e que é certamente a primeira na ordem de sua relevância cultural, verifica-se no plano mesmo da filosofia, onde se produzirão os efeitos mais lentos, porém

mais penetrantes e duradouros sobre toda a vida intelectual brasileira, efeitos que a simples bitola do proveito imediato não mede, e que hão de resultar do processo de assimilação e de aprofundamento da obra platônica.

Não nos cabe esboçar aqui a trajetória desta obra que é uma das fontes assenciais da tradição filosófica. Whitehead, a quem se deve, ao lado de Bertrand Russel, um dos sistemas de unificação e formalização do pensamento lógico-matemático, foi autor de famosa sentença, verdadeiro aforismo registrado numa das páginas de seu livro *Process and Reality*, de que a tradição filosófica do Ocidente consiste num conjunto de achegas, de notas de pé de página, à obra de Platão. Ainda que isso não seja inteiramente verdadeiro, a esplêndida frase do filósofo e matemático inglês serve para realçar a magnitude da influência de Platão que, começando por atingir Aristóteles e as correntes do final da Antiguidade, estendeu-se às teologias hebraica e muçulmana, gerou o caudal do neoplatonismo, e continuou, depois de ter fornecido à teologia cristã o arcabouço de sua estrutura conceptunal, a inseminar a cultura moderna, mas já quando de há muito se tornara, desde antes do Renascimento, extravasando os limites doutrinários das Escolas, uma tendência penetrante da história das idéias políticas, jurídicas, morais e econômicas.

Assim, traçar a linha de percurso da obra platônica quando a ação dessa obra se confunde com a fertilidade histórica do pensamento que produziu, como fonte de uma tradição que, por sucessivas vezes e em diferentes fases retomada, interpretada, aprofundada e assimilada, deu nascimento à Ciência Política, à Estética e à Pedagogia, dentro da ampla vertente metafísica denominada *platonismo* que ela formou, seria nada mais nada menos do que reescrever alguns dos mais importantes capítulos da história do pensamento ocidental, e, ainda, coligir, do humanismo renascentista ao iluminismo, — passando pelas Meditationes de Prima Philosophia de Descartes e pela Crítica da Razão Pura de Kant, — como do Romantismo ao Simbolismo, — passando pela Lógica de Hegel, e entrando na época atual pelas Meditações Cartesianas de Husserl, — os diferentes veios dessa mesma vertente, desde aqueles que se podem distinguir nas correntes místicas medievais até aqueles que, a nós mais diretamente ligados, os Humanistas portugueses transferiram da leitura dos Diálogos nas primeiras edições renascentistas à lírica de Camões, aos sonetos de Anthero de Quental e aos versos de Fernando Pessoa.

O que interessa destacar nesta apresentação é uma outra espécie de trajetória da obra platônica, que transcende, a cada momento e até hoje, o traçado de sua fertilidade histórica, embora dependa dele. Referimo-nos à ação fecundante da perspectiva reflexiva e crítica dos Diálogos sobre a consciência individual. Desse ponto de vista, as fontes essenciais que manam dos Diálogos são as fontes originárias, vivas e atualizáveis da tradição filosófica, que permitem, pela leitura contínua e receptiva, numa retomada do ato de filosofar que faz de cada leitor um interlocutor de Platão, o aprofundamento e a assimilação das possibilidades dialéticas do pensamento que lhe inspiram a obra, e que, guardadas no movimento de sua escrita dramática, reabrem-se para os que dela se aproximam e melhor a conhecem. A edição dos Diálogos, pela Universidade Federal do Pará, destina-se fundamentalmente a incentivar semelhante espécie de leitura, que reencontra a fluência do ato de filosofar, assumindo a inquietude intelectual do espírito crítico: a inquietude que, segundo diria Karl Jaspers, torna as perguntas mais essenciais que as respostas e as respostas meios de formular novas perguntas, e da qual Farias Brito — patrono da série ora iniciada — foi, em nosso meio, um solitário exemplo.

Não estaria completa esta apresentação se deixássemos de lembrar que a ação fecundadora dos Diálogos acompanhou, desde o começo da época moderna, com o início da recomposição do *Corpus Platonicum* no século XV, os processos conjugados de sua tradução e de sua edição. Traduziu-o pela primeira vez integralmente para o Latim e publicou-o, de 1483 a 1484, Marsillo Ficino, membro da Academia Platônica de Florença, precedendo à tradução de Henri Estienne, de 1578, aparecida em Lyon, que se tornou modelo para as edições da obra platônica até hoje, e à primeira impressão dos textos originais por Aldo Manucio, de Veneza, em 1513. Continuaram a traduzir os Diálogos, Schleiermacher para o alemão (1804-1810), e Victor Cousin para o francês (1821-1840). E até os nossos dias, quando a França dispõe de pelo menos duas excelentes traduções (Les Belles Lettres, a partir de 1920, e da Pléiade, por Léon Robin), a Itália de pelo menos três (a de Ferrari, de 1875, a de Turolla de 1954 e a editada por Bari-Laterza entre 1921 e 1934, a cargo de vários autores) e a Inglaterra a de Joweet (1870), um dos monumentos da língua e da literatura inglesa, — para não falarmos das que a Alemanha ganhou após a de Schleiermacher — traduzir Platão tem sido, como feito de um

só ou de vários, um cometimento poético no sentido eminente de *fundar, formar* e *atualizar,* que é o que se verifica através da apropriação e da restituição, numa outra língua, das potencialidades de todo um pensamento elaborado na língua original da filosofia. A relevância e a eficácia culturais da tradução do *Corpus Platonicum* por *Carlos Alberto Nunes,* trabalho de quase um decênio, enquadram-se nessa perspectiva.

A empresa inédita da Universidade Federal do Pará ao editá-lo poderá permitir que, para o pensamento brasileiro, chegue algum dia a hora de ampliar a verdade do que afirmou Whitehead, começando também a fazer notas de pé de página a Platão.

Belém, Maio de 1973

BENEDITO NUNES

INTRODUÇÃO

I

"Quando moço, aconteceu comigo, o que se dá com todos: firmei o propósito, tão logo me tornasse independente, de ingressar na política." Assim começa Platão suas reminiscências da mocidade, no documento mais pessoal de toda a imponente produção filosófico-literária que nos deixou, ou seja, na Sétima Carta, a *praeclara platonis epistula,* como lhe chamou Cícero. Na qualidade de cidadão ateniense de prosápia nobre — nobilíssima, pois pelo lado paterno descendia do Rei Codro e, pelo materno, de Solão — e com tios e primos influentes no governo da cidade, depois da subida ao poder do partido aristocrático, era ao que de mais natural poderia aspirar quem desde cedo tencionasse trabalhar para o bem público, o que naquela fase da vida do povo helênico equivalia a trabalhar para a cidade. Os fatores de unificação do mundo grego — língua geral, festivais esportivos e tradições do culto religioso — que, duas ou três gerações depois iriam ficar a serviço da força política para permitirem a arregimentação de etnias aparentadas porém rebeldes à disciplina, com a criação de um império com características universais, ainda não se haviam afirmado no sentido dessa aproximação, esgotando-se aquelas unidades minúsculas numa competição estéril e de conseqüências devastadoras, tanto nas dissensões entre os Estados, como nas rivalidades partidárias no interior de cada comunidade.

Assim foi em Atenas, no tempo do governo denominado dos Trinta tiranos — hoje diríamos: Ditadores — cujos excessos levariam à queda da oligarquia e à subida, mais uma vez, do partido democrático. Porém o gênio especulativo

de Platão não lhe permitiria tomar parte direta nos acontecimentos políticos de seu tempo; em toda sua longa vida, iria sempre manifestar-se o conflito irredutível entre o pensador isolado que se voltava também, ou principalmente, para a especulação de natureza política, na elaboração de sucessivos planos de reforma social e da criação de esquemas da cidade perfeita, e o desejo de atuar diretamente junto dos governantes para a mais pronta concretização daqueles mesmos ideais.

A Sétima Carta é, justamente, um manifesto político, dirigido "aos parentes e amigos de Dião", assassinado pouco antes em Siracusa, na tentativa infrutuosa de pôr em prática na sua terra, depois da abolição da tirania, os ideais políticos de Platão. Com a morte de seu amigo e discípulo, tornara-se manifesto o fiasco do filósofo, nas reiteradas investidas para atuar diretamente na política. Críticas não deveriam ter faltado, recriminações e até mesmo zombarias, não deixando de haver quem o responsabilizasse pela morte do amigo. Pois não eram atenienses e, o que é mais grave, da própria Academia, os dois assassinos de Dião, amigos falsos e confidentes que perverteram as tropas e ganharam os correligionários de Dião pela exclusiva ambição do mando?

Porém não antecipemos; ainda é muito cedo para tratarmos da tragédia política que se desenrolou nos confins ocidentais do mundo helênico, onde o feudo dos dois Dionísios, pai e filho, se levantava como baluarte do helenismo, em face da ameaça sempre viva dos bárbaros, representada nessa frente por Cartago. O que o moço Aristocles — já conhecido nessa época pelo cognome de "Platão", por causa da imponência de sua constituição física — observava nas atividades partidárias à sua volta não era propício para animá-lo a dar o passo decisivo, a fim de cooperar com seus parentes e correligionários nas reformas políticas. Em pouco tempo, diz ele, todos passaram a considerar a antiga ordem de coisas como verdadeira idade de ouro. Crítias, seu primo segundo pelo lado materno, era um dos mais odiados dirigentes, tais e tantos foram os abusos por ele praticados. A fim de aumentar o número dos implicados nos desmandos, os Trinta homens do governo destacavam cidadãos para incumbências arbitrárias. Foi o que se deu com Sócrates, relata o missivista, "meu velho amigo", diz ele, "a quem não me corro de classificar como o mais justo dos homens do seu tempo".

O episódio vem narrado com particularidades na *Apologia,* onde Platão põe na boca do próprio Sócrates a referência, como argumento de defesa. Depois de falar de seu

passado político e da atitude assumida na questão do julgamento global dos generais que na batalha naval das Arginusas deixaram de recolher os mortos para dar-lhes sepultura — a única voz discordante na assembléia contra aquela resolução ilegal, apesar dos berros dos oradores, que o ameaçavam de morte — continua Sócrates sua exposição:

"Isso se deu ainda no tempo da democracia. Porém depois de instaurada a oligarquia, de uma feita os Trinta me mandaram chamar à rotunda com mais quatro, para trazermos Leão de Salamina, a fim de ser executado, incumbência igual às que eles haviam dado a muitos outros, pelo desejo de aumentar o número dos co-responsáveis nesses crimes. Nessa ocasião demonstrei de novo, não com palavras, mas por atos, que morrer não me preocupava no mínimo e que meu empenho exclusivo consistia em não praticar ação injusta nem ímpia. Pois aquele Poder, por mais discricionário que se mostrasse, não conseguiu atemorizar-me a ponto de levar-me a praticar qualquer ação injusta. Assim, quando saímos da rotunda, os outros quatro foram a Salamina e trouxeram preso Leão, seguindo eu diretamente para casa. E esse meu ato sem dúvida me teria custado a vida, se pouco tempo depois o Governo não tivesse sido derrubado."

Platão é o primeiro a reconhecer que, de volta ao poder, os democratas se mostraram passavelmente moderados. O pesadelo da oligarquia derrubada contribuiria, sem dúvida, para justificar em parte alguns desmandos dos novos dirigentes. Não nos esqueçamos de que o lema de todos os partidos, inculcado desde cedo na alma dos jovens, tanto pelos detentores do poder como pelos professores de retórica que se incumbiam de sua educação, e que valia como programa de governo, era o seguinte: Fazer todo o bem aos amigos e o maior mal possível aos inimigos. Não havia, pois, possibilidades de se estabelecerem tréguas naquela seqüência ininterrupta de crimes.

"Infelizmente", continua Platão, "alguns dos potentados levaram novamente ao tribunal esse mesmo Sócrates, nosso amigo, atribuindo-lhe falta muito grave que de jeito algum se justificava: acusado de impiedade por uns e condenado por outros, tiraram a vida ao cidadão que pouco antes se recusara a praticar uma ação ímpia contra um dos correligionários deles mesmos, então banido, justamente na época em que a infelicidade do exílio a todos atingira".

A morte de Sócrates asselou definitivamente o destino de Platão, assim como imprimiu traços indeléveis em sua obra de pensador e artista, que, noutras condições, teria

adquirido feição muito diversa: brilhante, sem dúvida, porém sem a força arrebatadora e convincente que somente a paixão sabe conferir às produções do espírito. Quando convalesceu da doença que o impediu de estar presente aos últimos instantes do Mestre venerado, Platão era um homem diferente: amadurecera para a vida do pensamento.

É difícil, nos *Diálogos*, principalmente nos da primeira fase, separar os ensinamentos tradicionais de Sócrates da contribuição pessoal do autor. Contudo, a análise, por ordem cronológica, desses mesmos Diálogos — ao que teremos de voltar dentro de pouco — permite perceber quando o discípulo passa a emitir opinião própria e a formular princípios filosóficos de todo alheios às preocupações habituais do mestre. É o que se observa principalmente nos denominados Diálogos metafísicos, na última fase de criação do autor, em que Sócrates deixa de ter papel preponderante na condução dos debates, a ponto de desaparecer de todo em *Leis,* a mais extensa obra de Platão, de publicação póstuma. Em seu lugar, dirige a conversação e doutrina com autoridade "um forasteiro de Atenas" em quem é fácil reconhecer os traços do próprio Platão.

O encontro com Sócrates teria ocorrido muito cedo, dada a popularidade do filósofo e suas relações de amizade com a família de Platão. Crítias e Cármides foram sempre apontados como exemplos da influência nefasta de Sócrates sobre os moços de Atenas, sendo levados à conta do moralista os malefícios praticados por ambos na direção dos negócios públicos. Mas é fora de dúvida que nos anos de aprendizado, digamos, dos vinte aos vinte e oito anos de idade, ou seja, até ao ano da morte de Sócrates, em 399, Platão era essencialmente receptivo. Por isso mesmo, é inaceitável a ficção de Gomperz em sua meritória obra *Pensadores Gregos,* quando imagina um velho cidadão de Atenas a comentar com um forasteiro as calamidades do presente, após a perda da hegemonia política da cidade, ocasião em que confere a Platão papel preponderante na disseminação de idéias subversivas. Depois de atribuir os males do presente à dissolução dos costumes e à impiedade das novas gerações, corrompidas, de modo geral, pelos ensinamentos dos sofistas e de Sócrates em particular — que se confundiam na imaginação dessa réplica antecipada do Velho do Restelo, como na da maioria de seus concidadãos — passa a referir-se à ação nefasta dos discípulos mais diretos de Sócrates — Alcibíades, Crítias, Cármides — para deter-se na figura de um jovem que nesse tempo teria sido mais do que simples promessa, pela doutrina

política muito pessoal que passara a desenvolver entre seus comilitões.

"E não te esqueças do jovem Platão, sobrinho-neto de Crítias outro favorito do sofista, de cuja boca não pendem senão desatados discursos contra nossa excelente e vetusta organização e em prejuízo da hegemonia do demos. Pois não lhe ouvi há pouco proclamar a tese especiosa de que as coisas só poderão melhorar qunado os filósofos governarem ou os governantes se tornarem filósofos?" (*Pensadores Griegos,* tomo II, p. 111. Editorial Guarania. Asunción del Paraguay, 1952).

É excesso de imaginação, e tanto mais de admirar, por partir de um erudito para quem a atividade literária de Platão — como autor das obras que chegaram até nós e constituem o *Corpus platonicum* tradicional — só se iniciou depois da morte de Sócrates. Nem se diga que as idéias desenvolvidas nos Diálogos durante meio século de fecunda atividade, já podiam vir sendo elaboradas desde cedo pelo precoce pensador. Sem falar que em seus primeiros trabalhos, Platão ainda se encontrava na estreita dependência dos ensinamentos de Sócrates, cuja maneira de expor e dialogar ele procurava reproduzir, só muito mais tarde, em plena maturidade, no Livro V da *República,* foi que ele chegou a formular aquela proposição de tão feliz enunciado, repetida mais adiante, na Sétima Carta, num tom que, de algum modo, lhe trai a descrença de algum dia poder concretizar esse ideal. A cautela com que se exprime nessa passagem, como a preparar o espírito dos ouvintes para o que ia comunicar, é indício de que se tratava de pensamento novo, verdadeiro achado de quem ficara a vida inteira a refletir no difícil problema da felicidade dos homens e do melhor modo de organizá-los em sociedade.

"Eis-nos chegados", diz Sócrates a Glauco, a quem nessa altura do diálogo se dirigia particularmente, "ao que há pouco comparei com a maior onda. Mas vou dizer-te o de que se trata, ainda mesmo que a onda arrebente e me cubra de vergonha e ridículo. Presta toda a atenção ao que passo a referir: A não ser que os filósofos cheguem a reinar nas cidades ou que os denominados reis e potentados se ponham a filosofar a sério e profundamente, vindo a unir-se, por conseguinte, o poder político e o filosófico, e que sejam postas compulsoriamente de lado as pessoas que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades, não poderão cessar, meu caro Glauco, os males da cidade, nem, ainda, segundo penso, os do gênero humano" (473 c-d).

Não é fórmula de principiante, senão pensamento amadurecido em longos anos de meditação de quem estudara o assunto por todos os seus prismas e pensava ter finalmente alcançado a solução almejada. O fascínio exercido por Sócrates sobre Platão, como em geral sobre os moços de Atenas, é ilustrado pela notícia de que, ao ouvi-lo falar pela primeira vez, queimou Platão as primícias de seu estro: tragédias, ditirambos e outras composições, por haver compreendido de súbito sua verdadeira vocação. Reza a tradição que a invocação ao deus do fogo, no momento de acender a pira, constou de um verso de Homero (*Ilíada,* XVIII, 392), ligeiramente modificado:

Vem até aqui, caro Hefesto, Platão necessita de ti.

Até no ato da renúncia, Platão confirmava sua vocação de poeta. Contudo, é pouco provável que somente aos vinte anos houvesse ele entrado em contacto com Sócrates, quando tantos membros de sua família, havia muito, o freqüentavam e se deixavam influenciar por seus ensinamentos. Os mais entusiastas eram, precisamente, os moços.

É o que vemos no diálogo *Laquete,* um dos primeiros escritos de Platão depois da *Apologia* e, por conseguinte, da morte de Sócrates. A faculdade criadora do poeta não se apagara naquele auto-de-fé; sabia dar forma artística aos elementos tirados do meio ambiente e sublimados pela imaginação. Daí serem tão vivas as cenas de todos os diálogos, em que tantas e tão variadas personagens digladiam, nesse duelo da inteligência em que Sócrates foi mestre e de que sempre saíam corridos seus interlocutores.

Porém voltemos ao *Laquete*. Lisímaco e Melésias, filhos, respectivamente, de Aristides e Tucídides, o político, pedem conselhos a Nícias e Laquete, conhecidos estrategos, sobre a melhor maneira de educar os filhos, para que não viessem estes a queixar-se dos pais, como acontecia com eles, cuja educação fora inteiramente descurada por parte daqueles dois pró-homens do seu tempo, que os deixaram viver à solta, desde que atingiram a adolescência, enquanto eles próprios se ocupavam com os negócios da cidade. Por aí vão os obscuros filhos de pais célebres, lastimando não serem capazes de comemorar em casa, para edificação dos filhos, nenhuma ação digna de memória por eles praticada. Em sua resposta, Laquete introduz Sócrates na conversa.

"Falaste a pura verdade, Lisímaco; mas admira-me que recorras a nós para te aconselhares a respeito da educação dos rapazes e não tenhas firmado idêntico propósito com relação a Sócrates, aqui presente; à uma, por ser ele do mesmo burgo que tu; à outra, por passar ele todo o tempo em locais em que são debatidas, justamente, as questões que procuras resolver: o estudo ou a ocupação mais indicada para os moços" (180 c).

Foi grande a surpresa de Lisímaco, que pouco saía de casa e não estava a par desse aspecto da vida da cidade; nunca imaginara que o Sócrates de que tanto os rapazes falavam fosse o filho do seu velho amigo Sofronisco. A todo instante a ele se referiam em termos elogiosos. Assim, voltando-se para os filhos, perguntou-lhes: Meninos, este é o Sócrates de quem falais com tanta freqüência?

Os dois rapazes: Perfeitamente, pai; é ele mesmo.

No anedotário de Sócrates, conta-se que vinha a Atenas gente de Quio e do longínquo Ponto, só para conhecê-lo e participar de seus diálogos nos logradouros públicos.

Em *Cármides,* outro diálogo da primeira fase a que teremos de voltar dentro de pouco, há certa passagem bastante ilustrativa a esse respeito. Percebendo Sócrates, no início da conversa, que Cármides sabia com quem estava falando, manifestou sua admiração, ao que lhe respondeu o adolescente: "Ficaria feio para mim ignorar teu nome; entre os moços de minha idade fala-se muito de ti. Ademais, lembro-me perfeitamente que te vi, quando era menino, na companhia de meu primo Crítias" (166 a).

Era a celebridade em vida, que desde moço Sócrates conheceu. Coisa idêntica se passava em todos os lares, mormente na classe abastada; os filhos-família da alta sociedade formavam roda para ouvir Sócrates discutir na ágora com políticos, poetas ou artesãos, no empenho de purgá-los da presunção de que sabiam tudo, quando, em verdade, a nada e a muito pouco se resumiam seus conhecimentos. Nisso era imitado pelos moços filhos de pais ricos, que dispunham de mais tempo e se compraziam na prática dos mesmos exercícios dialéticos, na praça do mercado, naqueles debates da palavra tão do gosto dos helenos, no tempo em que os sofistas vendiam por bom preço seu talento, de cidade em cidade, nas lições de "sabedoria", ou seja, a arte de compor belos discursos para serem ditos nos tribunais e nas assembléias populares, e de deixar vencedora a causa fraca.

II

Assim, tanto nos logradouros públicos como em círculos mais estreitos, é que devemos imaginar a catequização de Sócrates com relação aos seus ouvintes mais atentos, principalmente nesses colóquios íntimos, em que o escultor fracassado se esforçava para plasmar a alma dos discípulos.

Influências decisivas, ainda, recebeu Platão no próprio seio da família, para não nos referirmos à educação oficial então ministrada nas escolas, mormente em "música" e ginástica. Naquela disciplina incluía-se o estudo da poesia; a citação, por vezes abusiva, que em suas obras faz Platão dos poetas do seu tempo e do passado — principalmente de Homero — é a melhor prova da preponderância da poesia no ensino educacional dos atenienses e de quanto aproveitou com ele o filho de Aristão e de Perictíone. Por outro lado, o ensino dos sofistas contribuía para aumentar esse prestígio, não só pelo vezo de comentar e interpretar poesias conhecidas, como por suas composições originais do gênero oratório, e por tirarem exemplos, com mão larga, do acervo poético da nação. Além do mais, a tragédia ainda não esgotara todas as suas possibilidades, apesar da sensível diferença entre os poetas ainda em franca atividade e os vultos maiores da geração anterior.

Na família de Platão era intensa a atividade literária. Mormente Crítias deveria assumir aos olhos do menino proporções de verdadeiro herói. Muito tempo depois, Aristóteles a ele se referirá, em sua *Retórica,* como merecedor de maior atenção do que a conferida pela posteridade. Observemos, porém, que em seus escritos de doutrinação política passa o autor por cima de seu nome, o que, longe de significar desprezo, revela o propósito de poupar a memória de um ente muito caro. Na prosa foi Crítias o iniciador de vários gêneros, tendo sido o primeiro autor de Aforismos, dos quais chegaram até nós amostras interessantes. Ainda como prosador, em sua obra *Polities,* foi precursor de Teofrasto, na descrição dos caracteres. Como poeta, além de compor elegias, alcançou notoriedade com a tragédia *Sísifo.* É dele a noção de que os deuses são criação de homens inteligentes, para benefício da humanidade. Toda essa atividade ocorreu antes de cair o autor nas malhas da política, das quais nunca mais se livraria.

Não admira, assim, que Platão se sentisse orgulhoso da família a que pertencia. Ainda que a seu próprio respeito

fosse avaro de referências — nos Diálogos só fala de si mesmo na terceira pessoa, apenas três vezes — levantou à sua gente um monumento dificilmente comparável. Os dois irmãos — Glauco e Adimanto — refulgem nos livros da *República;* e noutros Diálogos os tios maternos recebem verdadeira consagração. Não, porém, com os traços com que passaram à história, mas num flagrante retrospectivo da adolescência, na idade em que aponta o buço, e mais do que todas amorável, na opinião de Homero.

Ainda estavam muito vivas na memória de todos as violências praticadas pelos tios no govêrno da cidade. No entanto, a faculdade poética de Platão conseguiu neutralizar a resistência da posteridade, mimoseando-a com uma das mais encantadoras de suas criações, o diálogo *Cármides,* em que a figura do menino desse nome e a de seu primo pedem meças a qualquer outra composição do mesmo gênero. Esse recurso poético é de grande simplicidade: uma vez firmado o propósito de fazer de Sócrates a principal figura dos Diálogos, a ação de todos eles teria de ser imaginada como ocorrida antes da morte do filósofo. O limite no passado para o recuo da imaginação estendia-se por toda a vida de Sócrates. Nesse particular, Platão quase chega ao exagero, como haveremos de ver no diálogo *Parmênides,* em que Sócrates é apresentado muito jovem, mais como ouvinte do que como opositor do filósofo de Eléia e como dirigente dos debates.

Daí a idéia de fazer falar em suas composições os grandes vultos da geração anterior — os sofistas, de modo geral, e o grande Parmênides em particular, no mencionado diálogo, a quem Platão trata sempre com respeito — e de rejuvenescer os contemporâneos, que de um jeito ou de outro haviam tomado parte ativa nos acontecimentos políticos mais recentes. Sob esse aspecto, ninguém foi mais beneficiado do que Crítias e seu primo Cármides, na jóia literária deste nome.

Depois de ouvir o elogio de Crítias, a respeito da superioridade natural de Cármides sobre os moços seus coetâneos, continua Sócrates:

"É muito natural, Cármides, que te sobressaias entre todos por essas qualidades. Não creio que algum dos presentes possa nomear com mais facilidade duas famílias atenienses de cuja união fosse de esperar descendente melhor e mais nobre do que os dois que te geraram. A família de teu pai, originária de Crítias, filho de Drópides, é decantada nos versos de Anacreonte, de Solão e de muitos outros

poetas, como notável pela virtude, pela beleza e tudo o mais que completa a felicidade. Do lado materno dá-se a mesma coisa. Conta-se de teu tio Pirilampo que nunca encontrou quem o superasse em estatura e beleza, todas as vezes que foi como embaixador à corte do Grande Rei ou de qualquer outro monarca do continente. Em nada essa família é inferior a outra. Oriundo de tal estirpe, é natural que sejas o primeiro em tudo" (157 d).

Pirilampo era padrasto de Platão, pois Perictíone o desposara em segundas núpcias. Seu filho Demo — também de casamento anterior — é lembrado noutro diálogo em circunstâncias encantadoras, no começo do duelo dialético entre Sócrates e Cálicles, quando aquele se preparava para investir contra o adversário. Toda a referência é por demais importante para poder ser resumida.

"Cálicles, se não houvesse entre os homens identidade de sentimentos, comuns a todos, embora com diferenças individuais, não seria fácil a ninguém explicar aos outros o que se passa consigo mesmo. Digo isso, por haver observado que eu e tu nos encontramos presentemente nas mesmas condições, pois ambos somos duplamente apaixonados: eu, de Alcibíades, filho de Clínias, e da filosofia, e tu, do demo ateniense e de Demo, filho de Pirilampo. Ora, tenho observado que, apesar de seres um orador veemente, digam o que disserem os teus amados e seja qual for a sua maneira de expressar-se, nunca te atreves a contradizê-los, mas a todo instante mudas de parecer, ora assim ora assado. Se na assembléia emites alguma opinião e o demo ateniense se manifesta em contrário, na mesma hora te retratas e passas a afirmar o que ele quer; de igual maneira te comportas com relação a esse belo rapaz, filho de Pirilampo: nunca tens coragem de opor-te às opiniões e às palavras de teu apaixonado; de forma que, se alguém se admirasse das coisas absurdas que afirmas cada vez que falas para ser agradável a ambos, poderias retrucar-lhe, se quisesses dizer a verdade, que se ninguém puder impedir teus amados de dizerem o que dizem, não poderás também abster-te de falar como falas" (*Górgias*, 481 c — 482 a).

Essa passagem é um dos mais deliciosos exemplos da famosa ironia de Sócrates, em que o moralista parece adular o adversário, quando, em verdade, põe a nu seus principais defeitos. O fato é que pesaram muito na condenação de Sócrates suas relações com Alcibíades e Crítias. Ninguém atendia à particularidade de que, havia muito, Alcibíades deixara de freqüentar a companhia de Sócrates e que nos

escritos do Tirano são mais fáceis de apontar a influência das doutrinas de pensadores combatidos por Sócrates do que as dele próprio. Pouco importa; tanto o desastre da esquadra ateniense na expedição contra a Sicília, de exclusiva responsabilidade de Alcibíades, como a política de execrada memória de Crítias, e até mesmo o ateísmo de suas tragédias teriam de estar relacionados com os ensinamentos de Sócrates, de efeito desmoralizante para as instituições de Atenas.

III

O contrário disso, justamente, é o que se observa com Platão, uma vez posto em prática seu propósito inicial de reabilitar a memória de Sócrates. Não é este o momento de estudar até onde conseguiu ele realizar seu desiderato e de apontar os Diálogos em que a figura de Sócrates é porta-voz das doutrinas expendidas em vida pelo moralista do mesmo nome, e quando deixa de falar por conta própria, para desenvolver pontos de vista doutrinários alheios de todo a suas lucubrações habituais. Já muito entrado em anos, na Segunda Carta, declarou Platão expressamente que não havia escritos de Platão, mas apenas de Sócrates remoçado. Era o sacrifício, nas aras da amizade, de sua personalidade literária. Mais para diante veremos como foi ultrapassado esse esquema inicial. Por enquanto o que importa é considerar em seu conjunto o *Corpus platonicum* e determinar a maneira mais indicada para nos aproximarmos dele. Por uma sorte única, não se perdeu nenhum escrito de Platão destinado à publicidade. São em número de 35 os Diálogos, computando-se entre os títulos a *Apologia* e as *Cartas,* como outras tantas unidades.

Dois são os aspectos da denominada "Questão platônica" — de tão grande interesse e atualidade quanto a "Questão homérica" — que, no presente século e no passado se impôs no campo da Filologia clássica: o problema da autenticidade dos Diálogos e os de sua seriação cronológica. Apesar do esforço despendido pelos estudiosos para a elucidação desses problemas, refletido na imensa bibliografia especializada que se acumulou de um século a esta parte, ainda não se pode considerar como de todo resolvida a questão, muito embora sejam apreciáveis os resultados alcançados.

Na Antigüidade, poucos Diálogos foram apontados como suspeitos, sendo certo que sua distribuição em trilogias, feita

por Aristófanes de Bizâncio, data do século terceiro. Trasilo, contemporâneo de Tibério, distribuiu-os em tetralogias, na ordem conhecida e aceita pelos editores modernos. No século passado, chegou a tal exagero o expurgo da opulenta herança recebida da Antigüidade, que para um analista de merecimento, Schaarschmidt, só se salvavam nove diálogos: *Protágoras, Górgias, Teeteto, Fedro, O Banquete, Fedão, República, Timeu* e *Leis,* que perfazem, é muito certo, dois terços do volume dos escritos de Platão e abrangem suas criações mais representativas.

Semelhante exagero, observa Gomperz, não deixa de constituir significativa homenagem ao gênio de Platão: partindo do pressuposto de que o maior e mais original filósofo de todos os tempos só poderia ter escrito obras-primas, recusam-se seus comentadores a atribuir-lhe a autoria de trabalhos que não correspondam ao mais elevado padrão de excelência, postulado pelos próprios exegetas. Mas nesse juízo pesa muito o fator subjetivo e, digamos de uma vez, as idiossincrasias e deficiências do comentador. Senão, como se explica que o diálogo *Parmênides* tenha sido "atetisado" por Natorp? E o *Menão,* e *Filebo,* por tantos outros, sem falarmos nos demais escritos da última florescência do gênio de Platão — *Sofista, Político* e outros — nos quais é submetida a crítica penetrante sua própria doutrina das idéias?

Mas a reação não se fez esperar. É interessante o que se observa nesse domínio. Se não nos deixarmos ofuscar pelo princípio de autoridade, nem aceitarmos como definitivas as conclusões de quem quer que seja, mas concedermos igual atenção a todos os comentaristas — um Constantino Ritter, um Wilamowitz, um León Robin — e nos dispusermos a reconduzir para seus antigos postos os Diálogos que obtiverem voto favorável de, pelo menos, um analista autorizado — o suficiente para neutralizar a rejeição de outros "sábios na escritura" — chegaremos a refazer todo o *Corpus platonicum* tradicional. Sob esse aspecto é ilustrativa a edição "Les Belles-Lettres", a cargo dos mais autorizados helenistas franceses. Diálogos considerados espúrios por platonistas de autoridade reconhecida, *O Segundo Alcibíades, Hípias menor* e outros, são declarados limpos de qualquer suspeita por aqueles estudiosos e reintegrados na galeria dos escritos legítimos.

Sob esse aspecto, as Cartas constituem problema um tanto diferente, que exige de nossa parte tratamento mais circunstanciado. Nesse particular, limitar-me-ei também a indicações sumárias, o suficiente como orientação para o

leitor menos familiarizado com o assunto. Comentários mais particularizados e extensa bibliografia poderão ser encontrados no volume das *Cartas* — texto e tradução — da edição "Les Belles-Lettres", aos cuidados de Joseph Souilhé. Com ser estudo valioso como documento informativo, ressente-se da parcialidade do autor no ajuizar a autenticidade das cartas, o que prejudica a apreciação do conjunto. Com relação aos comentários à Segunda Carta, confirma-se a observação acima, de que as conclusões dos especialistas só podem ser aceitas *cum grano salis*.

São em número de 13 as Cartas tradicionais de Platão, isto é, as que desde o início foram incluídas entre os demais escritos, provavelmente por iniciativa de Espeusipo, seu sobrinho e sucessor imediato na direção da Academia. O fato é que no século seguinte, Aristófanes já as admitia em suas trilogias. Mais cinco cartas nos são conhecidas por fontes diferentes, todas elas aceitas por Hermann em sua edição (Teubner, vol. VI), caso único, quero crer, entre os editores de Platão. Taylor classifica esse fato de equívoco lastimável, que prejudicou grandemente a aceitação das 13 epístolas (A. E. Taylor: *Plato — The Man and his Work*. 7.ª ed., 1960, pág. 544).

No século passado, as cartas de Platão foram consideradas falsificações grosseiras e não merecedoras de nenhuma atenção. Contribuiu decisivamente para a revisão desse julgamento rigoroso a defesa "inesperada e apaixonada" de Wilamowitz — a expressão é de Friedländer — em 1919, no primeiro volume de sua obra sobre Platão, com relação à sétima e à oitava cartas, sendo de notar que pouco antes ele fizera sua primeira concessão, ao considerar a Carta sexta como "possivelmente autêntica". Observemos, contudo, que no começo do século, Eduardo Meyer já amparara com a autoridade do seu nome a Sétima carta, que, para ele, era "de valor incalculável". Falava o historiador de visão larga, que sabia tirar partido desse documento sem igual em toda a literatura antiga. Daí por diante foi fácil aos especialistas tomar a defesa dessa trindade feliz — Cartas VI, VII e VIII — pois tinham a ampará-las, o nome do grande Wilamowitz, o que Taylor classificou de "deferência servil" ao preclaro humanista, por parte dos pequenos.

De fato, filiando-se neste particular à tradição de Grote, que aceitava como autênticas as treze cartas tradicionais e que delas se valeu como fonte para o estudo da história da Sicília sob o domínio dos dois Dionísios, parece ser Taylor no presente século quem maior tolerância revela no que

respeita ao problema da autenticidade das Cartas. Depois de falar do trio VI, VII e VIII, continua:

"Contudo, a aceitação dessas três cartas implica logicamente o reconhecimento da correspondência havida entre Platão e Dionísio (Cartas II, III, XIII); e, uma vez reconhecida a legitimidade da autoria de Platão para essas cartas, não será possível rejeitar as outras, com exceção da primeira, de estilo diferente das demais e redigida em condições estranhas por quem não pode ser confundido nem com Platão nem com Dião — de acordo com os dizeres do próprio missivista — e que também não pretendia fazer-se passar por nenhum deles". Excluída essa Carta e *possivelmente* a XII — simples nota de seis linhas já inquinada de suspeição nos mais antigos manuscritos — conclui Taylor que as demais Cartas dispensam o *imprimatur* dos professores para poderem ser aceitas como legítimas (Ob. cit., p. 15-16).

Como material de estudo, as Cartas são de grande valor, tanto para melhor interpretação de alguns Diálogos, como para a compreensão da vida de Platão em determinada fase de sua doutrinação política, e até mesmo para a história da Sicília sob os dois Dionísios, que sem tal fonte de informação careceria de relevo. É sabido que Plutarco a elas recorre — mormente à Carta sétima — em sua biografia de Dião, sendo fácil apontar coincidência de expressões nos dois autores.

De todas, a mais importante é, sem dúvida, a Carta sétima, ao mesmo tempo manifesto político, autobiografia e profissão de fé filosófica de primeira ordem. Em extensão, equivale a um dos Diálogos médios. No presente escorço biográfico ainda haveremos de recorrer a esse prcioso repositório de informações. As demais cartas são de extensão e importância variáveis, descendo algumas à condição de meros bilhetes ocasionais.

Ainda algumas considerações a respeito da Segunda carta e sua importância para a história da cultura do Ocidente. Para alguns comentadores, essa epístola não passa de grosseira falsificação de Dionísio II, com o fim de dar realce a suas relações com Platão. As veleidades filosóficas desse ditador não eram menos acentuadas do que as literárias de seu pai, caudilho, aliás, talhado para o posto de comando que chegou a conquistar, o que não acontecia com o filho. Em suas atividades pelo domínio das letras conseguiu tudo a que poderia aspirar o mais ambicioso poeta: o aplauso das multidões e o prêmio Nobel da época, pois viu uma de suas tragédias coroada em Atenas. Semelhante

parecer da comissão julgadora era de grande alcance político: dada a atuação de Dionísio I na fronteira da Sicília, afagar-lhe a vaidade com a concessão do prêmio equivalia a trabalhar para a preservação da comunidade helênica.

Com relação a Dionísio II, não pode ser considerado quimérico o empenho de Platão, de convertê-lo ao seu credo filosófico. Numa ditadura consolidada como a de Siracusa, as reformas políticas só poderiam partir de cima. Não é culpa do filósofo se falharam suas investidas, já pela resistência de Dionísio, de promover uma reforma radical no regime luxuoso da vida da corte de Siracusa, que se tornara proverbial em todo o mundo helênico — a cozinha siciliana era famosa! — já por não ser capaz o monarca de entregar-se a estudos sérios e a lucubrações daquela natureza.

Porém não nos alonguemos. Tanto a Segunda carta como a Sétima demonstram que Dionísio se permitia a veleidade de discutir filosofia com Platão, como de igual para igual, chegando a ponto de atribuir-se o mérito de originalidade de alguns descobrimentos. Friedländer chama a atenção para o estilo irônico da Segunda epístola, o que tem passado despercebido à maioria dos comentadores. Nesse sentido é que devemos interpretar a frase mencionada acima, de que não existem escritos de Platão, mas apenas de Sócrates remoçado. Só por essa expressão, observou Landsberg, defendeu Edgard Salin, contra a opinião de Wilamowitz, a autenticidade da Segunda carta (P. L. Landsberg: *La Academia Platónica*. Revista de Occidente. Madrid 1926).

O estilo enigmático de toda a epístola, insistentemente recomendado pelo autor como meio de proteção para o caso de vir a carta a extraviar-se e cair em mãos de pessoas inidôneas, atinge o ponto culminante na referência à doutrina do *Primeiro*, ou melhor, à natureza dos *três* princípios — o Primeiro, o Segundo e o Terceiro — em que se concentra o conhecimento do absoluto, passagem de fortuna igual à da IV Écloga de Vergílio junto dos padres da Igreja que nela rastreavam a notícia antecipada de verdades da Revelação. Porém demos a palavra a Friedländer que, de uma vez para sempre, refutou as objeções dos que negam a autenticidade dessa carta e nela encontram apenas uma mistificação grosseira por parte do monarca.

"Atribuir-lhe a autoria dessa carta é exigir do Tirano uma façanha que ultrapassa de muito sua capacidade. Fora preciso que Dionísio dispusesse de um secretário *ab epistulis* da estatura de um Thornton Wilder, para não falarmos em Walter Savage Landor. Demais a mais, que pensamento

sedutor: Dionísio, falsificador de um documento de reputação suspeita, cuja origem escapou aos próprios compiladores das cartas de Platão e que, meio milênio depois, com sua charada metafísico-trinitária ainda norteava ou desnorteava os neoplatônicos Plotino e Proclo, além de causar profunda impressão nos padres gregos da Igreja cristã: Clemente, Orígenes, Justino Mártir, Hipólito, Eusébio. O tirano de Siracusa... pioneiro do neoplatonismo e precursor do dogma da Trindade! (Fridländer, *Platon*, I, p. 258-9).

IV

A seriação cronológica dos Diálogos suscita problemas de outra natureza, que ainda não foram de todo resolvidos. O próprio Friedländer, para quem a "Questão platônica" perdeu muito de importância no presente século, com os resultados alcançados pelo método estilístico, na sua distribuição dos Diálogos por grupos constantemente recorre ao critério sistemático, de preferência ao cronológico.

Numa obra tão extensa como a de Platão, em todos os tempos os estudiosos se ressentiram do que os franceses denominam *embarras de richesse*. Para quem deseje entrar em contacto com os Diálogos, a falta de um plano de estudo prejudica a compreensão dos problemas fundamentais e dificulta a apreensão do pensamento do autor. Daí haver Platão atuado no decurso da história mais por escritos isolados — o *Timeu*, em toda a Idade média; o *Banquete*, na Renascença e na época do Romantismo — do que pela força estimuladora do conjunto de sua obra, em que importam menos os resultados da pesquisa, suas conclusões pessoais, do que o despertar dentro de nós do desejo de procurar por conta própria.

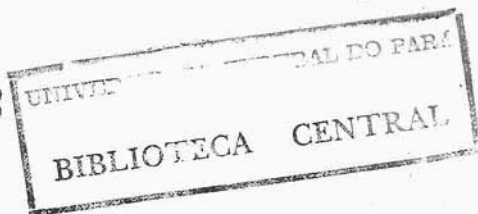
Nesse particular, o caos começou a ser dominado pelo platonista escocês Lewis Campbell (1867) e por outros estudiosos do último quartel do século, com a observação de que num determinado grupo de Diálogos o autor evita o hiato, aprimoramento estilístico da prosa ática introduzido por Isócrates, que não se observa em escritos em que a forma, também, é caprichada, como o *Banquete, Fedro, A República*, os quais, apenas por essa diferença, passaram a constituir um grupo de data anterior. São eles: *Sofista, Político, Timeu, Crítias, Filebo* e *Leis*. Ora, sabendo-se de fonte certa que *Leis* fora o último trabalho de Platão, deixado *em cera* —

expressão provavelmente figurada, mas, de qualquer forma, bastante significativa — e só publicado postumamente por seus testamenteiros literários, estava encontrado um ponto de referência para a análise dos demais escritos e possibilitada a tentativa de agrupá-los de acordo com o critério cronológico. Nessas condições, passaram tais Diálogos a formar um grupo homogêneo, perfeitamente localizado no derradeiro quartel da longa e fecunda vida do filósofo.

Daí, em caráter regressivo, foram formados outros grupos, pelo estudo de novas particularidades: a maneira de conduzir a conversação, de afirmar ou negar, e alterações outras, que o tempo introduz no estilo dos escritores e que numa dezena de anos modificam sua feição peculiar. Assim, a freqüência do emprego da expressão *ti men?* em certos diálogos, e só neles, permitiu datá-los com aproximação satisfatória, porque revelam influência da comédia siciliana, a partir, portanto, da primeira visita de Platão a Siracusa. É fora de dúvida que as peças de Sofrão assistidas nos teatros da Sicília e relidas mais de espaço em seu gabinete de trabalho: *O Pescador de Atum, A Sogra, As Costureiras...*, das quais só nos chegaram fragmentos, influíram no estilo de suas criações posteriores, alteração que se teria processado, como de regra, sem perfeita consciência do escritor.

Para dar uma idéia aproximada da acribia dos investigadores nesse terreno e do material de estudo em que se fundam aquelas conclusões, bastará lembrar que em seus trabalhos de pesquisa Lutoslawski estudou 500 peculiaridades do estilo de Platão, ilustradas por cerca de 50.000 citações. Essa quantidade impressionante de exemplos invalida a objeção simplória do acaso e reforça as conclusões apresentadas.

A contraprova da legitimidade do método estilométrico já foi feita por Constantino Ritter na vasta produção de Goethe. Era o que Zeller e outros descrentes da genuidade do processo exigiam de seus adeptos: confirmar as vantagens da análise com estatísticas levantadas nos escritos de algum autor moderno, cujas datas pudessem ser comprovadas pelas fontes usuais de informação. Para isso, tomou Ritter nas obras de Goethe 325 páginas de texto dos anos 1770 a 1775; 80 páginas dos anos 1794 a 1804, e 265 páginas dos anos 1812 a 1827. Entre outras peculiaridades do estilo, estudou nelas o emprego mais ou menos freqüente dos advérbios *deshalb* e *jedoch*, com resultados, segundo confessa, que ultrapassaram de muito sua expectativa.

No primeiro grupo, constante de escritos da mais variadas procedência: cartas, sátiras, *Werther, Clavigo* e outros,

em parte alguma ocorrem esses advérbios. Em 80 páginas do segundo grupo, *deshalb* aparece uma única vez, num artigo de revista; *jedoch* não foi encontrado. Na primeira porção do terceiro grupo, constituído por 40 página do IV livro da autobiografia do poeta, *Poesia e Verdade, deshalb* é encontrado seis vezes e *jedoch* oito. Nos demais escritos desse grupo, ambos os advérbios são de emprego freqüente, convindo observar que tanto nas obras da mocidade como nas da velhice os diferentes sinônimos dessas duas partículas são usados com a mesma regularidade.

"Como ver nessas variações", pergunta Diès, "apenas o capricho do escritor e não o trabalho inconsciente do tempo, quando, por exemplo, o *Werther*, de 1774, emprega *aber, allein, dagegen, doch* porém jamais *jedoch;* quando *jedoch,* que o romance *Anos de Aprendizagem de Wilhelm Meister* desconhece, formiga no romance que se lhe segue, *Anos de Peregrinação,* e se apresenta cinco vezes em 27 páginas da *Novela;* e quando a presença ou ausência dessa particularidade insignificante serve também para separar as cartas de 1771 das de 1815?" (Este exemplo, com seus números e datas, é tirado da obra de A. Diès: *Autour de Platon,* Paris, 1927, pág. 262, na qual o leitor poderá encontrar outros dados interessantes para a elucidação do problema).

Desse modo, foram distribuídos os Diálogos em três grupos bem delimitados no tempo, conforme será oportunamente justificado. Contudo, observaremos que essa divisão, como todas, tem maior valor metodológico do que propriamente doutrinário, principalmente no estudo dos Diálogos confinantes ou de transição de uma fase para outra. Mas é de grande auxílio para o estudo, em conjunto, da obra de Platão. Consideremos mais de perto cada grupo em particular.

É matéria pacífica, hoje, considerar como escritos do primeiro período os Diálogos denominados "socráticos", em sentido restrito, isto é, as composições em que a doutrina expendida e o método de exposição ainda reproduzem os ensinamentos e a maneira de argumentar de Sócrates, conforme nos são conhecidos por outras fontes, sem o acréscimo — tanto quanto possível — das idéias do autor e com que Sócrates jamais se preocupara. Estão nesse caso os dialógos *Laquete, Líside* e outros, em que a forma dramática é de Platão, e o conteúdo, exclusivamente socrático. Pertence também ao mesmo grupo o diálogo "Trasímaco", denominação dada por Ferdinand Dümmler em seu estudo sobre a

composição da *República,* ao Livro I desse diálogo que, tanto pelo conteúdo como pela forma — com exclusão da parte introdutória, posteriormente acrecentada para transformar o escrito num diálogo de mais vastas proporções — constituía uma obra independente. O nome é tirado do principal opositor de Sócrates, na discussão sobre a definição da justiça. (Daí a conveniência de citá-lo sempre com aspas — "Trasímaco" — para mostrar que não se trata de trabalho assim designado pelo autor).

Quanto ao método, todos esses escritos são também denominados "aporéticos", por não chegarem neles as personagens a nenhuma conclusão, exatamente como era de hábito em Sócrates nos debates com seus concidadãos. Exemplo brilhante disso mesmo é o diálogo *Protágoras* — o mais extenso do grupo — em que no último tempo da discussão fica invertida a tese inicial, de que a virtude não podia ser ensinada, com fingida surpresa de Sócrates, que propõe adiar o exame da questão.

O período mediano abrange vinte anos de atividade doutrinária, e vai desde a fundação da Academia, por volta de 387, à segunda viagem à Sicília, em 367-366. Além dos Diálogos adiante mencionados, compreende as obras mais conhecidas e de mais perfeito acabamento literário: *Fedão, Banquete* e *República,* nas quais o autor se mostra plenamente consciente de sua força e confiante na eficiência de sua atuação como escolarca e doutrinador político. Nesse particular, nos escritos com que o período se inicia precisa Platão em grau crescente suas idéias e define sua posição em face das escolas filosóficas dominantes, a que ele se opunha decididamente. São os diálogos: *Górgias, Menão, Eutidemo, Menéxeno* e *Crátilo*. Esses escritos foram denominados por Gauss como da fase de transição, ou de ascensão, por exporem os diferentes estádios do espírito de Platão na fundamentação de sua concepção original de mundo (Hermann Gauss: *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*. 6 vols. 1952-1961. Vol. III, pág. 7. Será conveniente guardar esse nome, porque a ele teremos de voltar mais vezes no decurso das presentes considerações).

Diferentemente do que se deu no primeiro período, nesses trabalhos desenvolveu Platão idéias próprias, que ultrapassam de muito os princípios formulados por Sócrates, a menos que consideremos a ulterior doutrinação de Platão como decorrência natural do primado da razão na investigação do cosmo e o da ética no domínio da filosofia, implícitos nos ensinamentos de Sócrates.

O terceiro e último período vai até a morte de Platão e abrange o que se poderia denominar sua segunda florescência filosófica, por se ter ele entregue, então, a lucubrações de tanta originalidade, que somente agora começamos a desvendar suas implicações mais recônditas. Em alguns Diálogos desse período Platão submete a crítica implacável sua própria doutrina das idéias, protegendo-a, assim, contra a ancilose prematura, com firmar a primazia da investigação sobre as conclusões parciais a que possa chegar o espírito em qualquer tempo. É a perene filosofia que ele assim criava e da qual até hoje é o mais ilustre representante. São dessa fase os Diálogos enumerados no começo, de *Sofista* e *Político* a *Leis*, com *Parmênides* a encabeçá-los.

De modo geral, essa é a seqüência admitida pela maioria dos estudiosos, o que não quer dizer que não haja desacordo em particularidades, ou seja, quanto à colocação de algumas unidades dentro da seção competente. Escritos há que chegam a zombar do esquema, pela variedade de posição que lhes tem sido atribuída, com maior oscilação, até, do que os limites de determinada divisão. Estão nesse caso *Protágoras* e *Fedro*, parecendo, mesmo, que a respeito deste ainda não foi dita a última palavra.

Tudo isso prova que não se justifica o otimismo de Friedländer e que a "Questão platônica" continua tão acesa como antes, pois em pontos fundamentais ainda divergem os entendidos.

O melhor exemplo desse desacordo, iremos encontrá-lo na questão de saber se Platão começou a escrever os Diálogos ainda em vida de Sócrates, ou se o fez somente depois de ter sido ele condenado. Nesse particular, são tardias e contraditórias as referências dos escritores antigos e, por isso mesmo, pouco merecedoras de crédito. Acha-se nesse caso a exclamação atribuída a Sócrates e referida por Diógenes Laércio (III, 35), após ouvir aquele a leitura de *Líside:* "Os pollá mou katapseudeth' o neaniskos!" (Quantas mentiras me faz dizer este rapaz!)

Outras fontes, recolhidas pelo mesmo autor, nos dão *Fedro* como o primeiro escrito de Platão, ainda em vida de Sócrates, tese que modernamente encontrou adeptos calorosos. O verdadeiro filósofo, conforme dizem, não se estréia com algo particular, porém com uma visão do todo. O *Fedro* teria sido a plataforma filosófica de Platão no início de sua vida de pensador, seguindo-se-lhe os demais Diálogos como desenvolvimento sistematizado da doutrina existente "in nuce" naquele trabalho da primeira fase, programa preestabelecido

até em minúcias, que só exigiria cinqüenta anos para poder ser executado. Observa com espírito Wilamowitz que a situação seria exatamente a mesma se fizéssemos o grande Frederico dizer em 1756 a seus generais: Vamos iniciar hoje a Guerra dos sete anos.

O tratamento benévolo da retórica nesse Diálogo — que contraste com o tom agressivo de *Górgias!* — é próprio para dar foros de verdade a semelhante tese. Mudança tão radical só se explicaria pelo impacto emocional da condenação de Sócrates. Como argumento decisivo, também, tem sido trazida a opinião de Sócrates, expendida no fim do Diálogo, a respeito "do belo Isócrates", a que ele se confessava afeiçoado: jovem de pendor nitidamente filosófico e a quem era lícito augurar brilhante futuro nas lides da oratória ou em qualquer terreno para onde o levasse a divina inspiração. Tendo 37 anos por ocasião do julgamento e da morte de Sócrates, combateu Isócrates daí por diante os "Socráticos" e sua doutrinação. É inconcebível, assim, que *Fedro* tivesse sido composto nessa última fase: é como concluem os que não concedem a Platão suficiente isenção de ânimo para tratar objetivamente do assunto, nem faculdade criadora capaz de realizar tudo o que quisesse.

Para Kurt Hildebrandt é *Protágoras* o escrito de estréia. O moço Hipócrates, filho de Apolodoro e irmão de Fasão, que de madrugada vai acordar Sócrates, para irem falar com o professor de sabedoria recentemente chegado a Atenas e alcançar dele a graça de admiti-lo como ouvinte de suas aulas, sem olharem despesas, é o próprio Platão, que relata, assim, naquele flagrante autobiográfico, sua própria experiência com os sofistas e o despertar da reflexão ante os ensinamentos de Sócrates (K. Hildebrandt: *Platon, Logos und Mythos*. Walter de Gruyter; 2.ª edição, 1959).

É sabido que também para Wilamowitz Möllendorf *Protágoras* é escrito dessa mesma fase, porém precedido de dois outros pequenos Diálogos: *Ião e Hípias menor*. Para Taylor, pelo contrário, *Protágoras* é escrito da maturidade, posterior até mesmo ao *Banquete* e seguido imediatamente de *A República*. "A tese absurda", diz ele "de que tal Diálogo é uma façanha da juventude fica refutada de sobejo pela mestria da técnica dramática que o caracteriza". E, logo a seguir: "Nenhum principiante, por mais genialmente dotado que seja, poderá compor uma obra-prima como essa, de tão

perfeito acabamento, sem uma fase prévia de tentativas e malogro. Primeiro terá de aprender a manejar seu instrumento de trabalho" (A. E. Taylor: *Obra cit.*, pág. 235).

Outros Diálogos menores, também considerados dessa fase, pela simplicidade do traçado e o elementar, por assim dizer, da doutrina, *Cármides, Líside* e os dois *Alcibíades,* só contribuem para aumentar a confusão, se é que não resolvem pela negativa o problema, em virtude das questões a que dão origem. Com maior precisão: Em que época teria Platão começado a escrever os Diálogos, se tivermos de localizar esse começo antes do julgamento de Sócrates?

Antes de mais nada, é preciso não estudar através de óculos modernos seu aprendizado com Sócrates: oito anos consecutivos de aplicação, como nos nossos cursos universitários, até assenhorear-se da difícil arte da palavra e de tornar-se capaz de enriquecer a literatura universal com a criação de um novo gênero literário. Convenhamos que a época era de guerra, sendo certo que Platão prestou serviço militar a partir dos dezoito anos (409), como o determinava a lei de Atenas, provavelmente na cavalaria, por ser de família abastada. Até 405, data da derrota de Aigospótamos, não lhe sobrariam vagares para essas lucubrações. No ano seguinte, subiu ao poder a oligarquia. Já vimos na Carta sétima que ele soube resistir às injunções dos parentes para ingressar na política. Se logo depois desse período de agitação e de crimes ele houvesse escrito os diálogos *Cármides* e *O Primeiro Alcibíades*, mais do que Ânito e os outros acusadores de Sócrates teria contribuído para sua condenação. Publicados nessa ocasião, além de imprudência indesculpável, constituiriam esses Diálogos verdadeiro desafio ao partido dominante.

Mais aceitável é a hipótese-contrária, de que toda a obra literária de Platão é uma homenagem póstuma à memória do Mestre, cujos ensinamentos ele se propunha continuar, como remédio para as calamidades que haviam desabado sobre Atenas e ameaçavam subverter toda a cultura. O Sócrates dos Diálogos não é uma figura histórica, cujas palavras houvessem sido conservadas por algum estenógrafo; para suas "conversações" não encontrou o filósofo popular um Boswell nem um Eckermann, mas um poeta genial, que soube estilizá-las e criar livremente um monumento de beleza, em meio século de fidelidade ao seu ideal da juventude. É o que veremos a seguir.

V

Morto Sócrates, exilou-se Platão, com outros condiscípulos, em Mégara, onde doutrinava Euclides, menos, talvez, de medo de virem a sofrer qualquer violência por parte da facção dominante, do que para se afastarem por algum tempo daquele ambiente de tristes recordações. Euclides — não confundi-lo com o geômetra do mesmo nome, autor dos "Elementos" de fama universal — foi um dos poucos "estrangeiros" presentes à morte de Sócrates, cujos ensinamentos procurou conciliar com os princípios de Parmênides, identificando o conceito universal do Uno com a idéia do Bem. É de boa tradição a notícia desse exílio voluntário, bem como a das viagens de Platão ao Egito e à África, o que não se dá com o que diz respeito à sua ida à Jônia, por essa mesma ocasião. Algumas passagens do diálogo *Leis* revelam conhecimento direto da terra dos Faraós e da Ilha de Creta. Cícero resume tudo o que sabemos a esse respeito, no conhecido passo de sua obra *República*, infelizmente incompleta: "Platonem primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret" (I, 10). Pela Carta sétima sabemos também que a primeira viagem à Sicília se deu quando Platão contava 40 anos de idade, no fim, por conseguinte, do período de que estamos tratando, o que permite concluir que não foi ininterrupta sua ausência de Atenas nesses anos de aprendizagem. O mais certo é haver alternado temporadas de viagens de instrução com fases mais ou menos longas de atividade em sua terra natal. Conta-se ainda que, para as despesas de viagem, levou Platão uma partida de azeite, que teria vendido com bom ágio nos portos de escala. Conquanto viajasse para conhecer o mundo e conversar com os repositórios vivos do saber — estaria nesse caso sua visita a Cirene, na África, para conhecer o matemático Teodoro, a quem prestou homenagem tempos depois, com fazê-lo figurar num de seus últimos Diálogos — não teria perdido o contato com seus concidadãos, alvo exclusivo de sua doutrinação incipiente.

Esse plano de atividade literária, bem estabelecido em Mégara, no limitado círculo dos primeiros Socráticos, para ser posto logo em execução, é revelado em certa altura da *Apologia*, escrito inicial da campanha para a reabilitação da memória de Sócrates. Nas palavras finais, dirigidas aos juízes que o condenaram, faz-lhes ver Sócrates quanto era ilusória a esperança de que, com sua morte, ficassem livres os atenienses das inquirições sobre a maneira errada de proceder,

assim na vida pública como na particular, tal como durante tantos anos ele, Sócrates, se empenhara junto de todos, por injunção da divindade. "O contrário disso é que vai dar-se, posso assegurar-vos. Em muito maior número serão vossos inquiridores, que até ao presente, sem que o percebêsseis, eu conseguia sofrear, e que serão mais molestos do que eu fui, por tratar-se de moços".

São palavras mais de poesia do que de verdade, que dificilmente Sócrates poderia ter pronunciado, pois em toda sua defesa não se cansa de afirmar que nunca tivera discípulos nem ensinara coisa alguma. O que se nos revela nesse passo é um flagrante das conversações de moços entusiastas, no limiar da campanha que só em parte viria a ser concretizada. O tempo se incumbiu de dispersar a maioria dos conspiradores e de arrefecer-lhes o entusiasmo. Um, apenas, se manteve a vida inteira fiel ao juramento dos primeiros dias, numa obra construtiva em que todo o merecimento é atribuído ao Mestre sempre amado, e os defeitos ao seu modesto e quase anônimo repetidor.

Nos Diálogos da primeira fase literária de Platão, os ensinamentos e a maneira de Sócrates estão quase estremes das idéias do expositor. Tanto quanto possível; pois, como veremos na ocasião oportuna, a originalidade do autor transparece a todos os momentos, com desconhecimento, porventura, do próprio Platão, que talvez se considerasse — no começo, pelo menos — simples intérprete e continuador da doutrinação de Sócrates. Por isso mesmo, seus primeiros Diálogos são denominados "socráticos", porque demonstram o propósito de revelar aos atenienses o retrato fiel do homem que eles haviam injustamente condenado, tal como soía apresentar-se nos seus colóquios diários com políticos ou artesãos da mais variada espécie, poetas, áugures ou estrangeiros de fama, que tivessem vindo a Atenas vender por bom preço sua sabedoria.

Até pouco tempo era considerado prova de atraso começar pela *Apologia* o estudo dos escritos da primeira fase. O recente exemplo de Hermann Gauss talvez sirva para incutir ânimo novo nos defensores dessa tese, que não poderão ser tachados sumariamente de retrógrados. É o escrito mais indicado para apresentar aos atenienses o verdadeiro retrato de Sócrates e desfazer a idéia falsa que porventura ainda conservam a seu respeito. Esse objetivo não foi plenamente conseguido. Para rebater algumas objeções suscitadas por essa publicação, logo depois foi dado a lume o pequeno diálogo *Critão*. Sócrates, teriam dito, morrera por excesso de orgulho, pois provocara acintosamente o agravamento da pena, depois de haver sido

declarado culpado por insignificante maioria, e rejeitara todas as propostas dos amigos para evadir-se da prisão. Sim, porque os próprios juízes contavam com essa possibilidade, que seria solução, de algum modo, aceitável. Até seu comparecimento ao tribunal poderia ter sido evitado. Ao apresentarem a queixa, seus acusadores admitiam essa hipótese, conforme se depreende de certa passagem da *Apologia*, em que um dos signatários daquele documento oficial confessa haver pensado na possibilidade de que ele não acolhesse a intimação. Mas, uma vez aqui presente, teria dito, só lhe poderá ser aplicada a pena máxima.

Nesse sentido, o diálogo *Critão* deve ser considerado complemento da *Apologia*, sendo provável que se trate do primeiro escrito do gênero literário que pelos séculos afora ficaria ligado ao nome de Platão. O recurso poético de falarem as "Leis" em pessoa, para justificarem o aparente rigor da sentença imposta a Sócrates, foi repetido anos depois na "Oração Fúnebre" *Menéxeno*, com relação aos atenienses mortos pela pátria, e na Oitava carta, em que Dião, já falecido naquela conjuntura, dirige conselhos aos seus concidadãos — amigos e inimigos políticos — concitando-os ao congraçamento para o reerguimento da Sicília.

Os Diálogos socráticos, no sentido lato, são criação original de Platão, que soube explorar o gênero até à medula, desde a reprodução mais ou menos fiel do modo de Sócrates conversar, até às discussões metafísicas de que este só participava por maneira indireta, como "presidente de honra" dos debates — a expressão é de Gomperz — e mero espectador. Em *Leis* Sócrates desaparece, tomando-lhe o posto "um forasteiro de Atenas", sem nome, porém de traços facilmente reconhecíveis. Nada sobrava, assim, para os que viessem depois, não passando de imitações mais ou menos habilidosas, porém sem originalidade, as composições do mesmo gênero, com Sócrates como figura de relevo, surgidas ainda em vida de Platão.

Foi o que reconheceu Aristóteles, que durante vinte anos cursou a Academia — dos 17 aos 37 anos — no último quartel da vida de Platão. Havendo escolhido de início o diálogo socrático para veículo de suas idéias, logo o pôs de lado, para apresentar-se em pessoa como expositor da doutrina e dirigente dos debates. É que o método obstétrico não se prestava para a exposição de temas filosóficos cada vez mais longos, que iam melhor em dissertações de cunho dogmático. Werner Jäger apanhou bem essa mudança, em seu estudo sobre os Diálogos de Aristóteles, de tão acentuada influência entre os

escritores antigos — Cícero, sobretudo — mas dos quais só nos chegaram fragmentos.

"Aristóteles viu, justamente, que era preciso abandonar as perguntas e respostas 'obstétricas', que só levavam existência de sombras, desde que haviam deixado de exercer sua verdadeira função, por se terem tornado simples máscara para 'discursos largos'. Porém enquanto Platão tendia em seus últimos dias a substituir o diálogo pela lição dogmática, Aristóteles opõe um discurso a outro, reproduzindo neles a vida real da investigação na antiga Academia" (Werner Jäger: *Aristóteles*. Trad. espanhola, p. 39).

Classificados, com alguma probabilidade de acerto, os dois escritos iniciais, surgem dificuldades para propor uma seriação dos demais Diálogos dessa fase, ao abrigo de contestação. Cada cabeça, cada sentença, é ditado que se confirma neste passo, tal a variedade dos esquemas apresentados. A seqüência *Laquete, Cármides*, *Líside* e *Eutífrone*, adotada na presente edição, justifica-se pelo traço comum a todos esses Diálogos, de tratarem especificamente de uma determinada "virtude", a saber, na ordem apresentada: a Coragem, a Amizade, a Temperança e a Piedade. São verdadeiras monografias. Sob o mesmo critério e com vistas à simplicidade do traçado, seria necessário incluir também nessa altura o diálogo "Trasímaco" — tirante sua introdução — dedicado à investigação do conceito da Justiça. Por motivos óbvios, não será desmembrado do conjunto esse livro da *República*, bastando assinalar nesta altura sua primitiva autonomia e a necessidade de seu estudo antecipado, sob o ponto de vista doutrinário.

Seguem-se tres pequenos Diálogos: *Ião*, *Hípias menor* e *O Segundo Alcibíades*, vindo por último, para fechar a série, o mais brilhante e mais bem concebido estudo dessa primeira fase, e também o mais extenso: o diálogo *Protágoras*. Como em apêndice e, por assim dizer, fora de série, vêm dois Diálogos suspeitos, que dificilmente podem ser atribuídos a Platão: *Hípias maior* e *O Primeiro Alcibíades*. Contudo, será de justiça declarar que comentadores de autoridade acima de qualquer elogio defendem a autenticidade de ambos, conforme será estudado com maiores minúcias na ocasião oportuna.

Inicialmente, devemos chamar a atenção para o perigo de imaginarmos a organização da Academia, principalmente no início, de acordo com os padrões válidos para as instituições similares do nosso tempo. Gomperz já demonstrou que a Academia de Platão não possuía a coleção completa dos escritos do seu fundador, sendo concebível que muitos trabalhos da primeira fase se perdessem em mãos estranhas,

por não serem originalmente destinados à publicação; e o inverso: trabalhos de outra procedência teriam encontrado acolhida na biblioteca da Academia depois da morte de Platão, quando se reconheceu a necessidade de reunir seus escritos e de pô-los sob a guarda da instituição. Platão pouca importância dava ao "público", no sentido moderno, à maioria, ao grande número. Por outro lado, como meio de comunicação de idéias, e até memo de preservação das verdades últimas, não confiava no livro — em linguagem moderna: no papel impresso — consistindo seu método, principalmente, no ensino oral, nas relações vivas entre aluno e professor. Em *Fedro* e na Carta sétima insiste nesse particular, para dizer que o essencial da filosofia não pode ser aprendido nos textos, mas apenas vislumbrado em raros momentos de inspiração. É certo: os debates dialéticos desenvolvidos nos Diálogos reproduzem essencialmente a maneira de ensinar adotada na Academia; e embora alguns desses escritos pudessem servir de texto de aula, em que o aluno já encontrava o roteiro para a solução de determinadas questões, é sabido por outras fontes que vários temas eram livremente expostos. Aristóteles se refere às opiniões não escritas — *ágrapha dógmata* — que não constam dos Diálogos tradicionais.

Essa a razão — para nos determos apenas num caso — de alguns comentadores do nosso tempo colocarem no índice o diálogo *O Primeiro Alcibíades*, escrito de cunho excessivamente didático, em que vários pontos de doutrina são apresentados por maneira esquemática. Porém nisso consiste, justamente, o ponto vulnerável do Diálogo: ser platônico em excesso. Poderia, até, trazer o subtítulo: Manual do Perfeito Platonista. O que Platão negava que pudesse existir, algum escrito seu em que viesse exposta sua doutrina e que qualquer pessoa carregasse para casa, é justamente o que vamos encontrar no *Primeiro Alcibíades*, composição tardia que entrou para o *Corpus* depois da morte de Platão.

Não há questão nele debatida, afirmam os defensores de sua autenticidade, que colida com os ensinamentos de Platão. É certo. Porém são teses canhestramente apresentadas, não havendo uma só que não se encontre desenvolvida com mestria noutra parte. Apesar da defesa de Friedländer e de Croiset — para citar apenas comentadores de maior nome — são de peso os argumentos em contrário, aduzidos por outros estudiosos de não menor autoridade: Taylor, Gauss, Wilamowitz. Não cabe no presente estudo alongar-nos na enumeração das incongruências do Diálogo, dos anacronismos patentes sobre a vida de Alcibíades, defeitos que não podemos atribuir a

Platão, como participante que foi, ou observador direto, dos acontecimentos do seu tempo. Basta comparar o retrato de Alcibíades, tão apagado, tal como o vemos nesse Diálogo, com o que nos é familiar na última parte do *Banquete*. A diferença não pode ser justificada pela data precoce da composição, mesmo porque Friedländer situa esse Diálogo muito longe dos primeiros escritos, o que deixa mais inaceitável, ainda, a tese de sua autenticidade, por aproximá-lo demais da época da composição do *Banquete*.

"Além do mais", escreve Hatzfeld, historiador de Alcibíades, "que arma se oferecia aos inimigos de Sócrates, com declarar que o dia em que Alcibíades estreou na política foi também o em que Sócrates começou a agir diretamente sobre ele, quando, pelo contrário, foi precisamente nesse momento — como nos dirá Platão no *Banquete* — que Alcibíades se furtou à influência socrática" (Jean Hatzfeld: *Alcibiade. Etude sur l'Histoire d'Athènes à la fin du Ve. Siècle*. P. 41. Press Universitaire de France, 1940).

Deixando de lado essa questão, por mais interessante que seja, voltemos a estudar os Diálogos do primeiro período. No conjunto dos escritos de Platão, esses trabalhos apresentam características que os diferençam dos demais. Neles já entrevemos as linhas mestras do majestoso edifício que será daí por diante levantado com o trabalho persistente do escolarca, então perfeitamente consciente do seu fim e possuidor de estilo próprio. Mas essas diretrizes estão, apenas esboçadas: o conceito de idéias, por exemplo, de tão grande relevo nos Diálogos posteriores, apenas aponta numa ou noutra passagem desses escritos; as implicações políticas da doutrina ainda não monopolizavam o interesse do filósofo, como não reclamavam para si a importância de matéria propedêutica para os problemas filosóficos os estudos matemáticos, conforme o provaria pouco depois o lema que seria erigido à categoria de postulado para quantos quisessem ingressar na Academia: Não entre quem não for geômetra!

É que o pensador original só se afirmará aos poucos, tanto nos Diálogos de "perguntas obstétricas" de cunho essencialmente socrático, como nos de pura doutrinação, nos quais "Sócrates" se esquece de que "nada sabe", para ocupar-se com ardor de problemas metafísicos a que em vida jamais dera importância. Nessa fase, Platão era apenas um dos discípulos de Sócrates e, como todos, empenhado em manter viva a lembrança do Mestre e fixar para a posteridade suas "conversações". No entanto, é peculiar a esses Diálogos certo frescor de estilo, um encanto especial que não encontramos

nem mesmo nas obras-primas da maturidade, tão perfeitas no acabamento literário. Seu conhecimento é indispensável para cabal compreensão dos Diálogos das outras fases, quando mais não seja, por constituírem a fase lúdica e preparatória do autor, que precedeu à elaboração mais trabalhada dos escritos da maturidade.

VI

A viagem à Sicília e à Baixa Itália, ou vice-versa, se teria realizado no fim desse período. De suas observações em Tarento e das conversações com Arquitas — músico, escritor, governante, filósofo e, sobretudo, pitagórico por convicção e temperamento — voltou Platão para Atenas com o propósito de fundar uma instituição apolítica de cunho filosófico, com a qual indiretamente viesse a beneficiar a comunidade, por também serem nela investigados os fundamentos metafísicos de uma política construtiva.

Para Atenas, o empreendimento constituía novidade, máxime por partir a idéia de um membro de família aristocrata com participação direta nos negócios públicos. Assenta em boa tradição a notícia de que o terreno foi comprado com o dinheiro do resgate de Platão, pago por Anicéride, em Egina, que não quis ser reembolsado em Atenas pelos amigos do filósofo, cotizados para esse fim. O caso é que Platão se desentendera com Dionísio I, na tentativa de catequizá-lo para a filosofia e promover uma reforma de base em Siracusa. "Tuas palavras cheiram a mofo", teria dito Dionísio. "E as tuas, a tirania", foi a resposta imediata. Agastado com aquele visitante impertinente, meteu-o Dionísio num barco de Esparta, com recomendação especial para o comandante, que deixou Platão em Egina, por essa época em guerra declarada com Atenas. O episódio apresenta traços de lenda: Platão vendido como escravo na própria terra de nascimento! Mas certa referência de Aristóteles permite confirmar sua veracidade.

Para ser reconhecida a nova instituição como de caráter público, imprimiu-lhe Platão cunho de comunidade religiosa — Thiasos — consagrando-a às nove Musas. O terreno adquirido para esse fim ficava fora dos muros da cidade, a seis estádios — cerca de dois quilômetros — do bairro Cerâmico, pela porta de noroeste, e nele se erigia um altar dedicado ao herói Academos. São confusos, por deficientes, os dados que nos permitem classificar por ordem os Diálogos da segunda

fase. Tomando *Górgias* como o primeiro em data, o que de início impressiona é a diferença de estilo com relação aos escritos anteriores, a violência dos ataques de Sócrates nos debates dialéticos com seus três adversários e o empenho de defender a proposição de que é preferível ser vítima de injustiça a vir a praticá-la. Algo importante ocorrera nesse intervalo, não sendo explicável a mudança de tom, pelo fato de haver Platão deixado por algum tempo de escrever, enquanto percorria terras distantes em busca de novos conhecimentos. Sentimos que ele se bate em causa própria, muito embora em pontos essenciais coincida sua doutrina com o que já conhecemos dos Diálogos anteriores. De qualquer forma, parece ter sido redigido pouco antes do aparecimento do panfleto *Acuso!*, de Polícrates, que reagia contra o movimento surgido em torno da figura de Sócrates e que, pela primeira vez se referia a Alcibíades como exemplo típico da atuação nefasta de Sócrates sobre a mocidade de Atenas. Os políticos não viam com bons olhos essas manifestações do culto da personalidade, voltando, pois, a sombra de Sócrates a ser responsabilizada pelas calamidades da época.

É sabido que o nome de Alcibíades não fora mencionado na acusação de Ânito e em todo o curso do processo. A darmos crédito ao que nos conta Plutarco, muito de corrida (*Alcibíades*, 4, 4), mais do que o decreto de anistia de 303, que proibia qualquer referência a pessoas e a acontecimentos do passado recente, teria contribuído para o silêncio por parte de Ânito o receio de expor-se ao ridículo, com lembrar o fiasco de suas pretensões junto do fascinante efebo.

Em três tempos se desenvolve a argumentação de Sócrates, cada vez com um adversário: Górgias, Polo e Cálicles, num crescendo impressionante, que termina com o emudecimento definitivo do mais temível deles, ao coroar Sócrates sua argumentação com o mito do julgamento no Hades, recurso decisivo do expositor, sempre que chegava ao limite extremo da dialética e da lógica: cessa o raciocínio, para dar lugar à visão; o mito é ali posto como substitutivo dos argumentos. No comentário filosófico dedicado a esse Diálogo, Hermann Gauss fez ressaltar com muita felicidade tal característica, com atribuir títulos distintos às três partes da disputa: a *conversa* com Górgias, o *debate* com Polo e o *duelo* com Cálicles.

Porém cabe perguntar: Alcibíades estará, de fato, ausente da polêmica? Parece-me digna de nota a sugestão de Ahlfeld, quando identifica Cálicles com Alcibíades, ao que não encontro referência nos comentadores de Platão. A realidade

histórica de Cálicles nunca foi positivada. No entanto, é contrário aos hábitos de Platão criar uma imagem fictícia com tanta vida e tal acúmulo de particularidades pelo simples prazer de combatê-la. Debaixo desse nome deve estar alguém, cuja memória Platão zelava com carinho. Aliás, em certa altura do Diálogo os dois nomes se aproximam, numa fusão quase perfeita dos respectivos donos. É na grande tirada de Sócrates — justamente quem não gostava de discursos longos! — quando compara Péricles e outros estadistas aos pedótribas ou professores de ginástica, favorecedores dos apetites e das paixões dos homens, porém destituídos do sentimento do bem e que acabam por estragar-lhes a saúde.

"Elogias os homens que alimentavam da maneira que eu disse os cidadãos e satisfaziam a todos os seus desejos, e que dizem ter deixado grande a cidade. Porém o que os cidadãos não percebem é que se trata de inchação e que internamente a cidade está ulcerada. Pois sem pensar na temperança e na justiça, encheram-na de portos, estaleiros, muralhas, tributos e outras nugas do mesmo gênero. Mas, quando ocorrer o surto da doença, todos acusarão as pessoas que lhes deram conselhos, e só terão elogios para Temístocles, Cimão e Péricles, que, no entanto, foram os verdadeiros criadores dessas calamidades. É até possível que te inculpem, ou ao meu amigo Alcibíades, logo que as novas aquisições os levarem a perder as antigas, conquanto não sejais, realmente, fomentadores de seus males, porém, quando muito, cúmplices" (518 e).

Prova do alto conceito alcançado pela instituição, foi a transferência, para a Academia, de toda a Escola de matemáticas de Heráclito pôntico. Isso, porém, não terá sido no começo, fase particularmente difícil para o escolarca, no empenho de dotar a cidade com um centro de estudos para as novas gerações, que se viam forçadas a procurar outras cidades ou a freqüentar as aulas dos sofistas que se fixassem em Atenas. Essas dificuldades iniciais são bem exemplificadas no primeiro discurso de Cálicles, verdadeiro flagrante do ensino de Platão em seu início, quando procurava despertar nos moços o amor à filosofia e demonstrar-lhes a necessidade real de a ela se dedicarem a vida inteira.

Tal dignidade, justamente, é que os sofistas não concediam à filosofia, por a considerarem de alguma vantagem apenas na adolescência, enquanto outras disciplinas seriam de maior valor educativo para quem quisesse ingressar na vida pública.

"É belo o estudo da filosofia", diz Cálicles, "até onde for auxiliar da educação, não sendo essa atividade desdouro

para os moços. Mas, prosseguir em semelhante estudo até idade avançada, é coisa supinamente ridícula, Sócrates, reagindo eu à vista de quem assim procede como diante de quem se põe a balbuciar como criança... Alegra-me o espetáculo de um adolescente que se aplica no estudo dessa matéria; assenta-lhe semelhante ocupação, muito própria de homens livres, como considero inferior e incapaz de realizar alguma ação bela e generosa quem descura da filosofia nessa fase da existência. Mas, quando vejo um velho cultivá-la a destempo, sem renunciar a tal atividade: um indivíduo nessas condições, Sócrates, considero merecedor de açoites. Como disse há pouco, quem assim procede, por mais bem dotado que seja, deixa de ser homem; foge do coração da cidade e das assembléias, onde, exclusivamente, no dizer do poeta, os homens se distinguem, para meter-se num canto o resto da vida, a cochichar com três ou quatro moços, sem jamais proferir algum discurso livre, grande ou generoso" (485 a).

O tom paternal da fala de Cálicles e a contestação arrasadora de Sócrates dizem bem do duplo propósito de Platão: fazer a revisão do processo judiciário e defender o primado da filosofia. Com protestos de amizade, prossegue o orador em seus conselhos. A continuar daquele modo, prolongando fora de tempo o estudo da filosofia e deixando de adquirir o conhecimento do que mais importa para que um cidadão livre possa realizar-se plenamente, a saber: a arte de fazer belos discursos e de brilhar nas assembléias, poderia ficar Sócrates atrapalhado, "de boca aberta e sem saber o que dizer", no caso de vir a ser preso por crime que não houvesse praticado, não sendo de admirar que perdesse a vida, se seu acusador, "por mais insignificante e desprezível que fosse", pedisse para ele a pena máxima.

Objeções desse tipo deveriam ter sido formuladas a Platão, como crítica a seu método de ensino e ao propósito de abster-se da política militante. Novidade com relação aos Diálogos da fase anterior é a máxima acima enunciada e a que serve de ilustração a conduta de Sócrates, de que é preferível ser vítima de injustiça a cometer um ato injusto. A defesa de Sócrates gira em torno dessa tese, com veemência jamais vista. Sendo a alma imortal e de valor incalculável, o que mais importa ao homem é não prejudicá-la com a prática de qualquer ato irrefletido. O dano então causado nunca poderia ser desfeito nem compensado com bens materiais: riqueza, posição social e parentes influentes na política. Era a voz antecipada do Evangelho: "Pois que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, se perder a alma?" Em sua intran-

sigência, observa Hermann Gauss, o *Górgias* contém algo de todo estranho ao espírito grego. "Não é sem base que Platão tem sido comparado aos profetas de Israel. Esse Diálogo não é apenas um tratado filosófico, senão um ato de incalculáveis conseqüências para a história universal" (Obr. Cit., II, 1 p. 13).

O processo de Sócrates ainda serve de pano de fundo para o diálogo *Menão*, do mesmo período, no qual ficamos conhecendo Ânito como inimigo acérrimo dos sofistas, a respeito dos quais nada sabia, mas com quem não queria o menor contato. É exemplo típico da antipatia entre pessoas, de fundo irracional e já bem definido no anedotário popular pela repetida frase: Não o conheço, não quero conhecê-lo e tenho raiva de quem o conhece. A indisfarçável má-vontade do futuro acusador de Sócrates se torna manifesta nas considerações por ele apresentadas, com relação ao sestro de Sócrates, segundo declarou, "de falar mal dos outros". A conversa girava em torno da tese muito cara a Sócrates, de que a virtude não pode ser ensinada. A prova é que os grandes estadistas do passado recente — um Péricles, um Temístocles — não souberam ensinar aos filhos a virtude política com que tanto se distinguiram.

"Menão, quer parecer-me que Ânito se ofendeu. Não é de admirar. Em primeiro lugar, ele pensa que eu estou falando mal dessas pessoas e, ademais, considera-se de seu número. Quando, porém, chegar a compreender o que é falar mal de alguém, deixará de zangar-se comigo. Por enquanto, ainda o ignora."

Nesse Diálogo, Platão apresenta pela primeira vez a doutrina da "reminiscência", com a equação de que aprender é recordar e que todo conhecimento consiste em despertar noções latentes na alma, adquiridas em existência anterior, e que só precisavam ser trazidas à consciência.

"Será que avalias, Menão, de fato, quanto é provocadora tua proposição, de que o homem não pode procurar nem o que sabe nem o que não sabe? Não pode procurar o que sabe, pelo simples fato de já o conhecer; não precisará, portanto, esforçar-se em procurá-lo; nem o que ignora, pois não saberá nem mesmo o que terá de procurar" (80 e).

Alcançou fama universal o exemplo do escravo que, sem nada saber de geometria, é levado, por meio de perguntas sabiamente formuladas, a descobrir a solução do teorema de Pitágoras. A segurança com que é conduzida a demonstração e toda a encenação do drama são a prova certa de que a Academia se consolidara e que nela os amantes da sabedoria

poderiam dedicar-se a lucubrações desse tipo, sem medo de se tornarem objeto de crítica por parte da incompreensão do vulgo. Mais: esse exemplo era a demonstração do acerto da proposição de Platão, relativa à importância da matemática em geral e do diagrama para o ato de pensar, acima mesmo da palavra, do que voltaria a tratar com mais particularidades na Carta sétima. Acentuava-se, desse modo, a tensão latente entre a doutrina do mestre e a do discípulo, que mal se fazia sentir nos Diálogos do primeiro período. Era também o golpe de misericórdia dado na Retórica e na Sofística, que tudo pretendiam explicar em função exclusiva da palavra. Será desnecessário observar que tanto essa valorização da matemática como a doutrina da metempsicose, são enriquecimentos de sua visita à Itália, direi melhor, do convívio com Arquitas e outros membros da seita pitagórica.

Em verdade, era muito mais do que isso. Com a admissão de que o princípio matemático da ordem tem prioridade lógica na investigação da natureza empírica, que sem aquela não poderia existir nem ser apreendida pelo conhecimento, Platão criava, por assim dizer, a metafísica do Ocidente, com ultrapassar o atomismo jônico, deduzido da multiplicidade do mundo dos fenômenos. Era, ao mesmo tempo, a introdução do elemento dórico no pensamento do Ocidente, a mais importante contribuição da Magna Grécia para a filosofia da Europa. Esse momento histórico pode ser surpreendido numa passagem de *Górgias*, quando Sócrates reprova em seu adversário o descuido dos estudos matemáticos e a falta de consideração devida à "geometria", na apreciação das questões teóricas relativas à política, a respeito do que ambos digladiavam com tanta veemência.

Ao mesmo tempo, a citação virá mostrar, mais uma vez, a importância dos dois diálogos, *Menão* e *Górgias*, para o estudo do pensamento de Platão com relação a Sócrates, por assinalarem, precisamente, o ponto divisório das respectivas doutrinas, quando o discípulo se preparava para filosofar por conta própria, muito embora continuasse a empregar a máscara de Sócrates para a exposição de suas idéias.

"Afirmam os sábios, Cálicles, que o céu e a Terra, os deuses e os homens são mantidos em harmonia pela amizade, o decoro, a temperança e a justiça, motivo por que, camarada, o universo é denominado cosmo, ou ordem, não desordem nem intemperança. Quer parecer-me, porém, que não dás importância a essa particularidade, apesar de toda a tua sabedoria, esquecido de que a igualdade geométrica tem muita força, tanto entre os deuses como entre os homens. Tu, po-

rém, és de parecer que cada um deve esforçar-se para ter mais do que os outros. É que descuras da geometria" (508 a).

A multiplicidade dos objetos do mundo fenomenal — é o que Platão passará a ensinar de *Górgias* em diante — não poderá ser apreendida pelo sujeito cognoscente sem a pressuposição de uma ordem matemática da natureza e de uma alma igualmente ordenada que se disponha a conhecê-la. Essa polaridade do conhecimento, ou melhor, do ato de conhecer, viria a receber de Kant, muitos séculos depois, expressão definitiva.

O dualismo irredutível do pensamento filosófico de Platão estava perfeitamente definido, constituindo daí por diante apenas uma questão de tempo dar ele forma de perfeito acabamento aos problemas suscitados por sua maneira peculiar de contemplar o mundo, tanto no que entende com os fenômenos exteriores — a Natureza, em sua mais lata expressão — como com os do espírito e, conseqüentemente, da sociedade. Esse desiderato foi alcançado nos Diálogos da maturidade: *Fedão, O Banquete, A República* e *Fedro*, no que diz respeito à doutrina das idéias, da reminiscência e da imortalidade da alma, bem como nos da fliorescência da velhice, não menos equilibrados que profundos, sobre a teoria do conhecimento: *Permênidas, Filebo* e outros, até *Leis*.

Poderá parecer exagerado o espaço concedido nestas considerações ao escrito *Górgias*; porém nunca será demasiado insistir em sua importância para o estudo do pensamento de Platão. Muito embora ainda tenhamos de considerá-lo mais de espaço, na notícia reservada a esse Diálogo, importava assinalar desde o início algumas datas decisivas na marcha do pensamento de Platão.

Na apreciação dos outros Diálogos desse mesmo período, ou seja, nos vinte primeiros anos da Academia, limitar-me-ei a considerações sumárias, em que pese ao valor doutrinário de todos eles. Como escritos de influência na cultura do Ocidente, são justamente, os de maior relevo, se excluirmos, talvez, nesse particular, o *Timeu*, tão comentado na Antigüidade e durante toda a Idade Média. Em nossos dias. *O Banquete*, *Fedão*, *A República* e *Fedro*, são as obras mais conhecidas de Platão e que nos ocorrem naturalmente ao espírito, sempre que é feita referência a qualquer problema relacionado com seu nome. Mas ainda nos falta mencionar três Diálogos desse mesmo período, ou melhor, da "fase de ascensão", na feliz designação de Hermann Gauss: *Eutidemo, Crátilo* e *Menéxeno*. A ordem de publicação terá sido essa, pelo menos para os dois primeiros, conforme se infere de uma

citação de *Crátilo* que permite concluir pela antecedência de *Eutidemo*.

"Mas também não admitirás", observa Sócrates, "com Eutidemo, quero crer, que todas as coisas são semelhantes sempre e simultaneamente para todo o mundo. Desse jeito, umas pessoas não poderiam ser boas e outras más, se a verdade e o vício ocorressem sempre juntos e ao mesmo tempo em qualquer um de nós" (386 d).

A observação é de Wilamowitz (*Platon*, I, 221, *Nota*): O problema não é exposto exatamente nos termos em que o vemos em *Eutidemo*; mas dificilmente teria Platão feito semelhante referência, se não contasse com a compreensão dos ouvintes, por já conhecerem o Diálogo anterior.

Eutidemo é uma sátira contra Antístenes e mais alguns malabaristas dos conceitos, além de um ataque frontal às aporias então em voga e sustentadas pelo chefe da escola cínica e outros filósofos do mesmo estilo, sobre a impossibilidade dos juízos que não sejam os de identidade e os da contradição. Nunca Platão esteve tão próximo de seu muito admirado Aristófanes como nesse Diálogo de humor sadio e implacável, em que são caricaturizados os sofistas, na pessoa dos dois irmãos Eutidemo e Dionisodoro, que, de professores de ginástica, haviam passado a ensinar a arte de discutir sobre todos os assuntos, sem necessidade de aprender antes o que quer que seja, a não ser, tão-somente, a maneira de apresentar algumas proposições teoricamente bem armadas, porém de conseqüências práticas absurdas e até ridículas. Quem sabe alguma coisa é sábio; um sábio, de nenhum jeito poderá ser ignorante; logo quem sabe alguma coisa, sempre e em toda parte saberá tudo. O mesmo raciocínio é válido para qualquer outro conceito, como o demonstrou Eutidemo, para gáudio dos basbaques que o acompanhavam e aplaudiam de fazer estremecer as colunas do Liceu, onde se desenrolava a discussão: Se Queredemo é pai de Pátroclo, irmão uterino de Sócrates, não poderá deixar de ser *pai*, tanto de Sócrates — que, em verdade, era filho de Sofronisco — como de todo o mundo e de todos os animais.

Valendo-se das mesmas armas e usando as manhas dos dois ridículos professores de sabedoria, intervém Ctesipo no debate, a favor de Sócrates, com todo o arrebatamento da mocidade e sem medir conseqüências do que dizia, para concluir que se o pai dele, Ctesipo, conforme afirmara Dionisodoro, era pai de toda a gente, de cavalos e de todos os animais, a mãe de Eutidemo e Dionisodoro também o era de todo o mundo e do ouriço-do-mar. Muito mais tarde, no

diálogo *Sofista*, volta Platão a zombar de Antístenes, por só ter ele começado na velhice o estudo da filosofia.

"O caso, Eutidemo", observa Sócrates, "é que não chego a compreender essas maravilhas e sutilezas; sou de entendimento muito rude. É bem provável que te vá apresentar uma questão estúpida. Terás de desculpar-me. Considero o seguinte: se não é possível mentir, nem formar opinião falsa, nem ser ignorante, do mesmo modo ninguém poderá errar em suas ações. Quem realiza algum ato de jeito nenhum errará, no momento de sua execução; não foi isso o que afirmaste?" (286 e).

Porém de nada valia argumentar; quanto mais paradoxais e tolas as conclusões dos dois sofistas, mais prolongada e atroadora era a manifestação dos circunstantes, unânimes em proclamar a esmagadora vitória da retórica sobre a filosofia exercida à maneira de Sócrates. Uma sátira tão bem conduzida só poderia ter sido escrita em época de estabilidade, quando a Academia passara a constituir uma força perfeitamente definida e consciente de seu alcance na vida intelectual de Atenas.

O mesmo se diga a respeito dos dois Diálogos subseqüentes: *Menéxeno* e *Crátilo*, em que a sátira se entremostra por instantes, porém concebida em clima de menor animosidade. Aliás, é arriscado classificar *Menéxeno* desse jeito, por ser, justamente, sua desconcertante seriedade o mais difícil de explicar em toda a obra de Platão. *Menéxeno* é uma oração fúnebre que Sócrates repete de cor ao seu interlocutor do mesmo nome, por a ter ouvido de Aspásia no dia anterior, suposta autora da peça, como supostamente o fora, também, da famosa oração de Péricles, conservada ou estilizada por Tucídides.

Começam aí as dificuldades, porque, havendo na oração referência a acontecimentos de 387-6, a cena terá de ser imaginada numa época em que tanto Sócrates como Aspásia, desde muito, já teriam falecido. Mas, anacronismos como esse não assustavam Platão, sempre inclinado a forçar a realidade histórica em benefício da poesia. Muito mais difícil é conciliar o tom de seriedade do discurso e as insistentes referências à vida política de Atenas — modelo de democracia, mãe dedicada aos filhos e a única terra verdadeiramente amada dos deuses — com a crítica acerba de suas instituições feitas em outros Diálogos, para não falarmos na atitude do filósofo, de completo alheamento às atividades públicas, como corolário de sua repulsa às instituições da cidade.

Não perceberiam seus concidadãos a ironia velada de muitas passagens, as falsificações históricas, que outro propósito não tinham senão o de adular a vaidade nacional? No entanto, sabemos por Cícero que a peroração fúnebre era repetida todos os anos em solenidade pública, como a peça oratória mais adequada para despertar nos ouvintes o patriotismo.

Diante de tão flagrantes contradições, compreende-se que um comentador de nossos dias houvesse dito que a superioridade incontestável da oração de Péricles tenta o leitor moderno a pôr de lado *Menéxeno*. Como seria cômodo, se Platão nunca tivesse composto esse exercício de retórica ou Aristóteles não o houvesse autenticado com o peso de sua autoridade! Que maçada não o declararem espúrio os comentadores de Platão! (Rupert C. Lodge: *The Philosopy of Plato*, p. 13. Londres, 1959). Ainda voltaremos a falar desse Diálogo, para mostrar a sem-razão de semelhantes facécia, que não reflete, evidentemente, a opinião do autor, tão compreensivo no estudo da filosofia de Platão e familiarizado com a imensa literatura que se lhe relaciona.

Os demais trabalhos desse período poderão ser mencionados englobadamente, numa simples referência: *Fedão, O Banquete* e *A República*. O mais brilhante conjunto de toda a obra de Platão! É que o tempo é escasso para escrever pouco; por outro lado, não bastariam capítulos inteiros para tratar com suficiência de cada um desses Diálogos em particular. Contudo, será forçoso consignar nesta altura a contribuição de Platão de mais fecundas conseqüências para a cultura do ocidente, elaborada, justamente, nesse período: a formulação filosófica da crença na imortalidade da alma, que nos referidos Diálogos alcançou expressão definitiva. Nesse particular, a filosofia de Platão se separa decididamente da de Sócrates, ao que, de regra, não concedemos a devida atenção, por não avaliarmos em seus justos termos quanto há de original em sua doutrinação nesse setor.

Na *Apologia*, Sócrates se nos apresenta indiferente, senão céptico, quanto às soluções tradicionais dos problemas de além túmulo e às noções correntes entre seus contemporâneos. Sob esse aspecto, também, faz praça de sua ignorância.

"Ter medo da morte, outra coisa não é senão considerar-se sábio; equivale a imaginar alguém que sabe o que ignora. Ninguém sabe o que seja a morte, e, ignorando até mesmo se porventura não será para os homens o maior dos bens, temem-na como se soubessem com certeza que é o maior dos males. E como poderá deixar de ser censurável semelhante

ignorância, isto é, imaginar alguém que sabe o que não sabe?" (29 a).

Depois, na segunda fala da defesa, detém-se na conhecida alternativa, que, na melhor das hipóteses, não o alheia muito das noções homéricas sobre o Hades. Morrer é uma de duas coisas: ou quem morre nada é, e carece da menor sensação seja do que for, ou então, como se diz, é uma mudança e a passagem da alma deste lugar para outra parte, onde vamos encontrar entes queridos e todos os grandes vultos do passado, depois do julgamento no Hades, feito pelos verdadeiros juízes: Minos e Radamanto, Éaco e Triptólemo, e outros semideuses que em vida distribuíram justiça. Porém todos esses flagrantes da bem-aventurança ainda são apresentados com ressalva:

"Eu, pelo menos, desejo morrer mil vezes, se tudo isso for verdade. Como seria admirável viver em um lugar onde fôssemos encontrar Palamedes e Ajaz Telamônio e os outros heróis da Antigüidade que pereceram vítimas de julgamento injusto! Comparar minha sorte com a deles, segundo penso, não seria pequena satisfação" (41 a).

E de como até mesmo nos círculos cultos e de pessoas afeitas à discussão de temas filosóficos causava estranheza a idéia da imortalidade da alma, prova-o certa passagem do diálogo *A República*, para a qual chama a atenção Erwin Rohde em sua obra *Psyche*. Não percebes, pergunta Sócrates a Glauco, que nossa alma é imortal? É pergunta que Platão deveria ter dirigido mais de uma vez ao irmão, de espírito atilado, sem dúvida, como todos os filhos de Perictíone, porém sem a originalidade e a profundeza do pensamento do irmão mais bem dotado pelos gênios benfazejos por ocasião do nascimento. Glauco, então, virando-se para Sócrates, esquiva-se de responder com dirigir-lhe outra pergunta: Por Zeus, não o percebera; poderás dizer-me algo a esse respeito? Só essa passagem, quero crer, permitiria classificar *A República* como anterior aos outros Diálogos da mesma fase, nos quais a crença na imortalidade da alma é o tema principal — tal é o caso de *Fedão* — ou constitui noção pacífica e como o ponto de partida para o desenvolvimento de outros temas.

Não poderia ser mais flagrante a diferença entre o verdadeiro Sócrates e a criação poética de Platão, por demonstrar quanto era estranha semelhante crença até mesmo para pessoas cultas, porém alheias, ou indiferentes, às doutrinas teológicas ensinadas nos Mistérios.

"Se em época posterior", diz Rohde, "a situação se modificou, ninguém contribuiu por maneira mais eficiente e duradoura para essa alteração do que o grande poeta e pensador que implantou no próprio coração da filosofia a concepção teológica da imortalidade da alma, para devolvê-la depois à fonte originária, à teologia, fortalecida e aprofundada, ao tempo em que ele mesmo estendia a zona de influência dessa idéia, graças à atuação profunda de seus escritos imortais, que não se restringem ao âmbito de escolas nem de seitas, por se incluírem entre as mais grandiosas realizações da literatura grega e universal" (*Obra cit.*, p. 464 da tr. inglesa).

Neste particular, principalmente, é que se define a incalculável contribuição de Platão para o advento do cristianismo.

VII

É que, com a criação da Academia — fundada para durar um milênio — seus ensinamentos passariam a ter um centro de irradiação que lhes assegurou atuação fecunda durante todo o resto da idade antiga, Grécia e Roma, e já muito entrada a época medieval. Fundada em 387 a.C., muito embora anteriormente Platão já promovesse reuniões no Ginásio local, viveu a Academia até à época de Justiniano, que a dissolveu por decreto.

Mas ficaria incompleto o estudo que se restringisse à enumeração pura e simples dos títulos das obras de Platão, e até mesmo à análise dos Diálogos em separado, e não atendesse à qualidade do ensino oral que o Filósofo ministrou durante quarenta anos e que não diferia, essencialmente, como método, de sua maneira de escrever desde as primeiras composições. Nesse particular, todos os Diálogos obedecem a uma única orientação. Apesar da influência da Comédia em sua feitura, não são escritos para serem representados, mas para leitura em classe, interrompida, sem dúvida, a cada instante, consoante às perguntas dos ouvintes, nesse debate animado que não vai bem com a simples repetição do texto. Os estímulos que Platão recebeu de Sofrão e outros comediógrafos do tempo, e o desejo de cultuar a memória de Sócrates e de divulgar-lhe os ensinamentos, levaram-no a criar um gênero novo, o Diálogo, que pressupõe a existência de um auditório, círculo íntimo de amigos ou de discípulos recrutados entre os jovens da nobreza de Atenas, que já se dis-

tinguissem pela beleza física e moral, de par com o pendor para o estudo e, particularmente, para a discussão de temas de natureza filosófica.

Com a morte de Sócrates e a necessidade de escrever, manifestou-se a originalidade de Platão, ficando, desde logo, invertida sua posição com referência ao ensino: agora o mestre se impunha com traços cada vez mais firmes, naqueles colóquios em que o principal objetivo consistia menos no ensino particular de determinadas noções, do que em despertar o entusiasmo do aluno, para que este se atirasse, confiante, à investigação dos problemas mais condizentes com a vida do homem livre. Nesse ensino, não importava o resultado, senão o método, o caminho a percorrer, *via et ratio docendi et discendi*, na feliz definição de um retórico romano da decadência, que nisso, como em tudo o mais, não desfitava dos modelos literários da Grécia e dos escritos de Platão.

Nesta altura, e por falarmos em método, não nos esqueçamos do papel de Platão como criador ou fixador de vocábulos que se incorporaram definitivamente na linguagem filosófica, e a que, pela força do hábito, não damos a devida atenção: idéia, sistema, teoria, hipótese, método, problema, fantasia, diagnose, critério, e dezenas de outras expressões técnicas, só passaram a representar o que até hoje valem, depois de postas em circulação nos Diálogos. Com a diferença de que nesses escritos todas elas se apresentam em estado nascente e livres dos inconvenientes do ancilosamento prematuro de que pouco depois viriam fatalmente a ressentir-se, no que diz respeito ao seu potencial expressivo, com adquirirem significação restrita.

Método é uma dessas expressões que em muitas passagens nos falam mais à vista do que ao entendimento, como conceito em que ainda não se diluíra de todo a imagem original e pouco perdera o sentido primitivo de Caminho. É o que vemos em certa passagem de *Fedro*, quando Sócrates trata da melhor maneira de conhecer a natureza de alguma coisa, e aconselha a esclarecer, primeiro, se se trata de unidade ou multiplicidade, para estudar, depois, suas propriedades e o modo de atuar naturalmente sobre os objetos, ou o inverso: como sofre a influência de cada um. "Sem esse método, qualquer investigação é como o caminhar dos cegos. Porém de forma alguma poderá ser comparado a um cego ou a um surdo quem analisa com arte determinado assunto" (270 e).

Fora fácil multiplicar os exemplos. Apresentados esses ensinamentos sob forma tão amena, em composições dialogadas de grande animação e simplicidade ímpar, à primeira vista pareceria tarefa muito fácil penetrar-lhes o sentido para destilar deles o que se poderia denominar o pensamento filosófico de Platão. Mas o certo é que em parte alguma do Corpus exarou Platão seu pensamento em caráter sistemático. Até a própria Doutrina das idéias, a que seu nome está indissoluvelmente ligado, não recebeu dele exposição exaustiva, sendo verdade que ninguém contribuiu para desmoralizá-la como o próprio Platão, nos escritos da última fase. E assim em tudo o mais: ao tratar da reminiscência, da metempsicose e de tantos outros temas fundamentais, Platão sugere mais do que ensina, deixando a cargo do leitor — ouvinte, seria mais certo — o trabalho de pensar o resto por conta própria, quando não recorre ao mito, o que é freqüente e serve de ilustrar o que a faculdade discursiva não consegue explicar. Nada está mais longe da verdade do que dizer-se que Platão "demonstra" no diálogo *Fedão* a imortalidade da alma. Nesse escrito, talvez mais do que nos outros, haverá insistentes convites para a meditação; mas, como em todos, os "resultados" da discussão nunca são apresentados em caráter definitivo.

Bastará confrontar os escritos de Platão com as obras de Aristóteles que chegaram até nós ou com as de outros filósofos da Antigüidade de que temos conhecimento indireto ou fragmentado, para nos convencermos de que os Diálogos diferem *in totun*, quanto à forma, do objetivo pedagógico dos outros gêneros literários, digamos, dos Aforismos de Heráclito e dos poemas dogmáticos de Solão e de Parmênides, para não falarmos no enciclopedismo dos Tratados de um Demócrito e do próprio Aristóteles. Tanto quanto podemos julgar pelo estudo dos Diálogos e o pouco que a tradição nos conservou, o ensino na Academia consistia menos em dissertações corridas sobre diferentes assuntos — no domínio da Física ou da Astronomia, como fazia Pródico, tão ridicularizado por Platão no *Protágoras* — do que em conversas, em que a maior contribuição seria dada pelos alunos. O texto escrito servia apenas de ponto de partida para o debate. "Dialética" é a expressão mais certa para definir a disciplina cultivada por Platão, como instrumento ou "método" do discurso vivo, de tão larga aplicação em seu programa educacional — exatamente: "Paideia", como voltamos a dizer sob a influência de Werner Jaeger. (É anterior a variante "Paideuma", do africanista Leo Frobenius, na obra do mesmo nome, como sinô-

nimo de "Cultura", mas de menor receptividade. Vol. IV da série "Erlebte Erdteile"; *Vom Völkerstudium zur. Philosophie — Das Paideuma,* 2.ª edição. Frankfurt am Main — 1925).

Por isso mesmo, já os antigos se queixavam da impossibilidade de enquadrar Platão entre os "especialistas", fato esse que encontrou expressão simbólica no sonho relatado por Olimpiodoro e que Platão teria tido pouco antes de morrer: vira-se transformado em cisne, a saltar de uma árvore para outra, o que dificultava sobremodo aos caçadores apanhá-lo. (É a Símias, o socrático, que Olimpiodoro atribui aquele juízo: Platão é inapreensível — áleeptos — por quantos procurassem compreendê-lo. *Bios Plátoonos,* no vol. VI da edição de Hermann dos *Diálogos*).

A dificuldade sobe de ponto, nesse empenho de acompanhar Platão, em virtude de duas particularidades que o tornam verdadeiramente *sui generis* em toda a história do pensamento ocidental: Platão não apenas nunca falou em seu próprio nome, por atribuir sempre a outrem seus principais pensamentos — a Sócrates, em primeiro lugar, a alguns estrangeiros ou hóspedes ocasionais de Atenas, a Diotima, e até mesmo a figuras ocasionais dos Diálogos — como exprimiu claramente sua desconfiança na escrita, na função de veículo indicado para guardar o pensamento, maximé em se tratando das questões últimas da filosofia, que só podem ser versadas de viva voz, segundo acreditava, num círculo restrito de eleitos, sem o perigo de chegar ao conhecimento do vulgo. Para o aristocrata impenitente, a plebe, a maioria, os muitos, eram incapazes de se alçarem à compreensão dessas questões fundamentais.

"Toma cuidado para que tais ensinamentos não cheguem aos ouvidos dos leigos; não conheço nada tão ridículo para o vulgo nem mais indicado para entusiasmar as naturezas bem dotadas." Assim se expressa na Segunda carta, dirigida a Dionísio de Siracusa. A todos os seus correspondentes recomendava que depois de várias leituras destruíssem aquela mensagem; não viesse a cair a tabuinha em mãos indignas, caso acontecesse algum acidente com o portador, nos caminhos do mar ou da terra. É nessa epístola que se encontra a conhecida declaração, que só por si decide da autenticidade do documento: Não existem escritos de Platão, mas apenas de Sócrates remoçado. Dificilmente ocorreria a algum falsário dar semelhante forma a uma convicção tão íntima e que exprime com rara felicidade essa característica do escritor, no sestro de usar máscaras para exteriorizar o pensamento.

Tão acirrada desconfiança com relação à escrita, explica o costume de Sócrates, de deixar sempre em aberto a discussão dos temas principais, mola e nervo de toda a argumentação, e de adiar para outra ocasião o prosseguimento do debate. Para o autor, a escrita era perigosa e, neste ponto, parecidíssima com a pintura, que embora apresente seus produtos como vivos, cala-se, cheia de dignidade, quando alguém lhe formula alguma pergunta. O mesmo passa com os escritos: só nos respondem de um único modo e sempre a mesma coisa, e tanto se dirigem a conhecedores da matéria como a quem nada tem que ver com o assunto de que tratam, nem está em condições de compreendê-lo. E no caso de serem atacados injustamente, nunca prescindirão da ajuda paterna, visto serem tão incapazes de defender-se como de socorrer seja quem for.

É o que não acontece com o discurso vivo, melhor e mais possante do que o outro, e é escrito na alma de quem estuda, e que não somente sabe defender-se como falar ou silenciar quando é preciso. Paradoxalmente, essa condenação tão severa da escrita foi formulada num dos mais belos monumentos dessa mesma arte que o autor fingia desprezar, no diálogo *Fedro* — verdadeira dádiva dos deuses para a geração dos homens — que, para nossa felicidade, passou incólume por entre tantos fatores de destruição no decurso de milênios em que a sanha dos homens, de par com os elementos da natureza, a qual mais cego e devastador, pareciam empenhados na destruição do opulento legado literário e artístico da Grécia. Corre-nos um calafrio pela espinha quando pensamos nas vicissitudes por que passaram os manuscritos da Antigüidade, e vemos que todo o Corpus platonicum com que hoje se opulenta nossa cultura provém de um único exemplar que poderia ter sido facilmente destruído naquela altura da história.

Com a leveza e a graça muito própria, conta-nos Platão um mito "do tempo em que Tamuz reinava em todo o Egito", a respeito da invenção da escrita por parte de uma divindade, Teute. Será escusado acrescentar que tudo não passa de invenção livre do poeta, que isso mesmo se encarrega de confirmar, visivelmente satisfeito com sua criação, com pôr na boca de Fedro o elogio do mito, logo depois de o haver Sócrates relatado: Com que facilidade, Sócrates, inventas um conto egípcio ou da terra que entenderes!

Vale a pena ouvir a digressão. Em qualquer altura irá bem uma jóia de tão grande valor, como amostra do estilo de Platão.

"Esse rei foi procurado por Teute, que lhe apresentou suas artes, com a sugestão de serem ensinadas aos egípcios. O rei perguntou para que serviam, e conforme Teute as explicava, ele criticava ou elogiava. Dizem que Tamuz fez muitas observações a favor ou contra cada uma das artes, que fora longo enumerar. Porém, quando chegou aos caracteres da escrita: Aqui está, majestade, lhe disse Teute, uma disciplina capaz de deixar os Egípcios mais sábios e com melhor memória; está descoberto o remédio para o esquecimento e a ignorância. Ele a falar, e o rei a responder: Engenhosíssimo Teute, uma coisa é inventar as artes, e outra, muito diferente, discorrer sobre a utilidade ou desvantagem para quem delas tiver de fazer uso. Tal é teu caso, como pai da escritura: dada a afeição que lhe dedicas, atribuis-lhe ação exatamente oposta à que lhe é peculiar, pois é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória. Confiantes na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos, que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos que estudam é simples aparência do saber, não a própria realidade. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão ultra-sábios, quando, na grande maioria, não passam de ignorantões, pseudo-sábios, simplesmente, não sábios de verdade" (274 d).

Essa maneira de pensar, também expressa noutros Diálogos: *República*, *Protágoras* e mais alguns, está admiravelmente ilustrada na Sétima carta, ao que só se deu a devida atenção depois de reconhecida sua autenticidade. O excesso de escrúpulo levou os estudiosos de nosso tempo a se privarem de uma fonte riquíssima de informações, a única em condições de permitir-nos penetrar na oficina do pensamento de Platão e em que ele nos fala diretamente, como o não fizera em nenhum de seus escritos oficiais. Mas, justifica-se tão grande desconfiança; era muita sorte para os homens conservarem-se todos os escritos de Platão, pois não há um único Diálogo a que façam referência os escritores da Antigüidade que não tenha chegado até nós, acrescidos, ainda por cima, de alguns títulos espúrios; era muita sorte, dizia, salvarem-se esses documentos de cunho tão pessoal: a Sétima carta e a segunda, a sexta e a oitava, isso para quem não aceitar com Taylor a quase totalidade das epístolas incluídas no Corpus pelos primeiros dirigentes da Academia, pouco depois da morte de Platão. Tão reduzido é o acervo literário

da Antigüidade clássica que chegou até nós, em comparação com o que se perdeu — e como deve pesar na consciência dos árabes o incêndio da biblioteca de Alexandria ! — e de tal forma nos habituamos a suprir tão grandes lacunas com interpretações fantasiosas, que a presença daqueles documentos constitui verdadeiro escândalo, essa riqueza de informações para o estudo do pensamento de Platão.

Mas as cartas aí estão, com tantas referências pessoais, a qual mais convincente, só dependendo de nós saber aproveitá-las. Dirigindo-se "aos amigos e parentes de Dião", relata o missivista suas andanças na corte de Dionísio II e a desilusão por que passou às primeiras conversas com o tirano, para convencer-se, de imediato, da inanidade do que diziam acerca de sua suposta vocação filosófica e de seu entranhado amor ao estudo. Tudo se resumia em pruridos da vaidade de um soberano cercado de bajuladores, e numa indigestão de fórmulas vazias, decoradas sem maior interesse.

"Posteriormente", escreve Platão, "soube que chegara a compor um tratado acerca das questões aprendidas comigo, que ele apresentava como trabalho original, não simples reprodução de conversa com estranhos. Mas sobre isso nada posso dizer com segurança. O que sei é que outros já escreveram a respeito de tais assuntos, porém gente de tanto valor que nem a si mesmo se conhece".

Platão não foi o primeiro filósofo que passou pelo desgosto de ver seu pensamento deturpado até mesmo pelos mais esforçados discípulos e supostos continuadores de sua obra. No caso em foco, tratava-se dos grandes temas da filosofia, que o tiranete de Siracusa presumia dominar. Se o pai, Dionísio I, fora Poeta laureado, pois chegou a alcançar o prêmio de tragédia, o que Eurípides jamais conseguira, não é muito que o outro se apresentasse como pensador de raça. *Qualis artifex pereo!*

Mas nosso propósito não é tratar das relações pessoais entre Platão e Dionísio de Siracusa, nem das desilusões do filósofo, quando pretendeu pôr em prática seus planos de reorganização da sociedade, mas apenas documentar o juízo de Platão no que entende com sua aversão à escrita como repositório para seus pensamentos, e sua convicção de que as questões últimas da filosofia escapam à fixação pela palavra, só podendo ser entrevistas em fugazes lampejos da inteligência. É um aspecto de seu ensino que, de regra, escapa aos estudiosos, empenhados, quase sempre, na sistematização do que compreendem por idéias fundamentais de Platão.

"De mim, pelo menos, nunca houve nem haverá escrito sobre essa matéria. Não é possível encontrar a expressão adequada para problemas de tal natureza, como acontece com outros conhecimentos. Como conseqüência de um comércio prolongado e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas é que a verdade brota na alma como a luz nascida de uma faísca instantânea, para depois crescer sozinha. Melhor do que ninguém, tenho consciência de que somente eu poderia expor minhas idéias, de viva voz ou por escrito, como também sou eu quem mais viria a sofrer se a redação me saísse defeituosa. Porém não acredito que de tais explicações advenha proveito para ninguém, com exceção de uns poucos que, com indicações sumárias, sejam capazes de descobrir sozinhos a verdade" (*Cartas* 341 c-e).

VIII

É uma linguagem nova, realmente, a que não estávamos habituados nesse domínio da Filologia. Mas nesta altura, cabe perguntar: Que nos ensina Platão, afinal, e que vantagem poderemos tirar da leitura de seus escritos, se ele se recusa a deixar-se devassar e oculta acinte o melhor de suas lucubrações?

Aqui, mais do que alhures, convém distinguir. É certo que Platão também trata das verdades últimas e nem sempre escamoteia suas conclusões, como ao dizer que a idéia do Bem se distingue *in totum* das demais idéias. É ela que comunica a verdade aos objetos conhecidos, e ao sujeito cognoscente a faculdade de conhecer; é a fonte primitiva do conhecimento e da verdade, tanto quanto podem ser conhecidos. E assim como se diz do sol, que não somente empresta às coisas visíveis a faculdade de serem vistas, como também a geração e o conhecimento, muito embora ele não seja geração, o mesmo se dirá dos objetos conhecidos, os quais não recebem do Bem apenas a faculdade de serem conhecidos, mas também lhe devem o ser e a essência, conquanto o Bem não seja essência, senão algo que excede de muito a essência, em poder e dignidade (*República* 509 a-b).

As demais idéias, a Justiça, o Belo, a Igualdade, são essências com sede própria no *tópos noetós,* em sua função primordial de imprimir unidade à pluralidade das impressões recebidas, para que se torne possível o conhecimento, e o espírito humano não se perca na multiplicidade desconcer-

tante dos fenômenos. Somente a idéia do Bem absoluto transcende à própria condição do conhecimento, que pressupõe sempre a dualidade do sujeito cognoscente e do objeto conhecido.

Com nos referimos à idéia do Bem e a seu papel na gênese do pensamento, atingimos o âmago do que se poderia denominar a teoria do conhecimento segundo Platão, se já não estivéssemos prevenidos de que em nenhuma altura de seus escritos ele expõe uma teoria acabada de sua concepção fundamental. Limita-se a comunicar-nos suas visões parciais dos problemas, à medida que os traz para discussão. E tudo isso em debates animados, em que o entusiasmo dos ouvintes contribui para encorajar Sócrates, ou o expositor ocasional, a prosseguir na explicação das questões mais delicadas.

Que maravilha, diz Glauco nessa altura da exposição, terá de ser a beleza que nos anuncias, se produz o conhecimento e a verdade e é ainda mais bela do que ambos! Haverá exagero em interpretar essas palavras como prova da satisfação do autor ante a forma emprestada aos seus mais caros pensamentos?

Nisso, precisamente, consiste o caráter *sui generis* dos escritos de Platão, em confronto com os dos pensadores de todos os tempos, antes e depois dele, verdade que em toda parte tem sido mais ou menos pressentida, sem que se tenha encontrado para o fato explicação satisfatória. É que sua filosofia, antes de mais nada, é uma visão do mundo, consistindo o principal escopo do ensino de Platão em concitar-nos a ver o que ele via, a contemplar suas idéias da altura em que ele se colocava, para divisarmos com ele o panorama que se lhe patenteava ao espírito. Se quisermos ser claros, aconselhava Herder, falemos para os olhos. Não conheço nenhum escritor que mais apele para os olhos dos leitores do que Platão, nem melhor escola de visão do que seus Diálogos.

A necessidade de ver, mais própria do artista do que do pensador, tal como, de regra, os imaginamos, empresta aos Diálogos esse cunho de obra de arte que lhes assegura sempiterno frescor. Até nos escritos de temas mais abstrusos, como *Parmênides*, diálogo metafísico como nenhum, as figuras dos disputantes compõem um cenário atraente que nos deixa bem dispostos para acompanhá-los em seus vôos transcendentais: Sócrates, ainda muito jovem, Parmênides, sempre tratado com o maior respeito, Zenão, já beirando os quarenta,

porém muito mais novo do que o venerável mestre, e os mais componentes da parte introdutória.

Mas, o que é de vantagem para o leitor ingênuo e em todos os tempos tem sido causa de influir Platão nalguns espíritos de escol e, conseqüentemente, na marcha da cultura ocidental, para os tratadistas, digamos, para os historiadores da Filosofia, é motivo de escândalo e até mesmo de condenação. "Plato ist zu sehr Dichter, um Philosoph zu sein", decretou Eduardo Zeller em sua compendiosa *História da Filosofia*: Platão é poeta demais para ser filósofo. Então, até onde poderá ser concedido ao filósofo um pouquinho de visão artística, para emprestar colorido e relevo a suas abstrações? Ou será inseparável do filósofo a aridez do estilo, para deixar seus escritos mais "profundos" e de difícil compreensão?

Começou cedo a dificuldade de compreender Platão e, mais do que isso, a impossibilidade de enquadrá-lo nos esquemas das escolas. O abuso vem de Aristóteles, que no célebre captulo VI do I.º Livro de sua *Metafísica* já trata do sistema de Platão e explica, como não poderia deixar de fazê-lo, sua "teoria das idéias" como derivada das doutrinas de seus antecessores. Com os escritos de Aristóteles, penetramos em outro mundo em que só se comprazem os que não freqüentaram aquela escola da visão e que, como o privilegiado habitante da caverna, já liberto das cadeias que o forçavam a ver apenas as sombras projetadas no muro, não se virara para contemplar a luz do alto, causa imediata daquelas sombras, a saber, dos fenômenos, considerados por todos, até então, como as verdadeiras coisas.

Explicar, como fez Aristóteles, a filosofia de Platão como um compromisso entre a escola eleática de Parmênides, por influência de Crátilo, com sua doutrina do eterno fluxo dos fenômenos, e os ensinamentos de Sócrates, que se afastara, decididamente, da natureza exterior para concentrar-se no terreno da ética, é negar valor ao elemento personalíssimo que em todo verdadeiro pensador absorve as denominadas influências de quantos pudessem contribuir para sua formação, a visão de conjunto, cuja "virtude", no sentido platônico, é da maior importância para quem se dispuser a estudá-la em profundidade. Há certa passagem do *Fedro* em que Platão insiste em dois pontos fundamentais para que se possa compreender seu método de filosofar, ou melhor, a faculdade crítica do homem em face dos fenômenos da natureza, nessa oposição fundamental do eu e do mundo, do uno e do múltiplo, ou como quisermos denominar a duali-

dade irredutível a que sempre vai dar o pensamento de Platão. Primeiro: concentrar numa idéia única, por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos, a fim de ressaltar, pela definição, em cada caso, o ensinamento que se deseja comunicar. É o papel das idéias, diante do calidoscópio da natureza, a que ainda teremos de voltar dentro de pouco. Depois: dividir as idéias pelas articulações naturais, sem decepar nenhum de seus elementos como quem procedesse à maneira de açougueiro desajeitado. (265 d). (Noutras conexões, Werner Jaeger considera toda essa passagem o que de mais elevado já se disse como modelo de classificação e síntese conceitual).

Nunca será demais insistir na importância da atitude crítica do pensamento de Platão, pois até mesmo num Diálogo dedicado aos problemas da educação ou à construção da cidade ideal, como *A República*, o ponto culminante da perquirição consiste na crítica da faculdade de conhecer, o que na linguagem de hoje, pela influência kantiana a que não nos podemos subtrair, se traduz por esta outra pergunta mais precisa: que é a experiência? Isso nos leva, por sua vez, à admissão de dois mundos, que se defrontam mas não se confundem: eu e natureza, uno e múltiplo, finito e infinito, humano e divino, sujeito e predicado. Não briguemos por causa de palavras, costumava dizer Sócrates nessa altura da especulação; as designações diferem, mas o fato em si é o mesmo. Tudo é relação, é como se poderia resumir o dualismo da visão platônica do mundo ou de sua "teoria do conhecimento", o que não deve ser confundido com o relativismo de Protágoras ou o cepticismo dos sofistas de todos os tempos.

Só há conhecimento, é convicção de Platão, na geração para o ser, no ponto em que se dá ligação e limitação, o que vale a dizer: consciência. *Génesis eis ousían*, é como Platão resume a formulação de seu dualismo. Daí, sem dúvida, o ponto de contacto de seu pensamento com a doutrina dos Eleatas, quando reconhece que tudo devém e nada é, por tudo ser movimento. Acompanhemos sua exposição no diálogo *Teeteto*, primeiro em termos gerais, para depois apreciar de perto os exemplos apresentados.

"O duro e o quente e as demais qualidades devem ser concebidas de igual maneira; em si e por si mesmas, conforme dissemos há pouco, nada são; de sua aproximação recíproca é que as coisas nascem de toda espécie de movimento, pois nem o elemento ativo nem o passivo podem ser concebidos como unidades fixas e independentes; porque não

pode existir algo ativo sem a prévia união com o elemento passivo, e o inverso: nada passivo sem o encontro com o ativo. E mais: o que em determinado caso se revelou ativo, mais adiante, noutras conexões, se tornará paciente. De tudo isso se conclui que nada existe em si e por si mesmo, e que cada coisa só devém por causa de outra, sendo preciso, pois, eliminar de toda parte a expressão *Ser*, conquanto agora, como sempre, tenhamos sido forçados, por hábito e ignorância, a nos valermos dela" (157 a-b).

Esta citação foi escolhida a dedo, para figurar como *pars pro toto*, na tentativa de apresentar um escorço da teoria do conhecimento de Platão, a qual, como já vimos, é o centro vivo de sua filosofia. É certo que, logo adiante, Sócrates se declara alheio à exposição que acabara de fazer, pois não apenas desconhecia todas aquelas questões, conforme confessa ingenuamente, como nada presumia conhecer, justamente quando Teeteto se mostrava céptico quanto à sua sinceridade, por admitir que ele desejava apenas experimentá-lo. Mas isso faz parte do esquema dos Diálogos, o uso da máscara para expressar os pensamentos mais caros do autor, no empenho de obrigar o leitor a pensar por conta própria.

A vida inteira, Platão se manteve fiel a esse aspecto da herança recebida de Sócrates: o método maiêutico que Fenarete, parteira de profissão, transmitira ao filho. Por já serem estéreis, tanto a mãe como o filho, apenas ajudavam a "gerar para a existência" seres humanos ou pensamentos. É a confissão de Sócrates. "Nesses assuntos, sou inteiramente estéril. O que faço é ajudar-te no trabalho do parto; daí, recorrer a encantamentos e oferecer ao teu paladar a opinião dos sábios, até que, com meu auxílio, venha à luz tua própria opinião".

Mas, o ardor e a insistência com que "Sócrates" fundamenta suas convicções, mostra-nos que se trata de idéias muito caras ao seu pretenso repetidor, tanto mais que, em vida, o verdadeiro Sócrates nunca se aventurou por essas alturas da abstração. O que surpreendemos neste passo, como em todos os Diálogos da fase da maturidade, é o próprio Platão, num flagrante felicíssimo de sua função de professor de sabedoria, sendo de acreditar que nesta passagem, como em outras de igual contextura, o "livro" escrito só servisse de pretexto para iniciar a exposição de algum tema que, por sua própria complexidade, exigia maiores explanações.

É revelador do entusiasmo com que o Mestre se desdobrava para transmitir aos ouvintes seus descobrimentos recentes no domínio da especulação, a maneira por que se detém no estudo de acepções novas de vocábulos conhecidos, processo a que recorria com freqüência, por ter plena consciência de seu papel de desbravador nesse terreno.

"Já não dissemos, pergunta a Teeteto, que eles explicam a gênese do calor ou da brancura, ou seja do que for, pelo movimento de cada uma dessas coisas, no momento da sensação, entre o agente e o paciente, com o que este se torna sentiente, não sensação, e o agente, por sua vez, certo qual, não propriamente qualidade?" E se detém na ilustração da nova acepção do termo: "Decerto a expressão *Qualidade* não só te parece estranha, como difícil de apreender em sua acepção genérica. Então, ouve por partes" (182 a). (Parece escusado lembrar que no texto original a distinção não se faz entre radicais latinos. *Qualitas-tatis* é neologismo de Cícero, como cem outros do mesmo tipo, por ele criados para nacionalizar expressões novas dos escritores gregos no domínio da literatura ou da filosofia. A distinção de Platão gira em torno da sutil diferença entre as expressões *poión ti* e *poióteeta*).

Daí a criação permanente de idéias, sem o que não é possível o conhecimento. A função primordial das idéias é produzir unidade, o que tanto pode ser feito em escala ascendente como em sentido contrário; tanto subimos "de degrau em degrau", conforme Diotima nos ensina, de uma forma bela visível para outra mais bela ainda até alcançar a idéia máxima, da Beleza em si mesma, guiados pela força geradora do Amor — o amor ao belo é o caminho da sabedoria; gerar no belo, o caminho da imortalidade — como procedemos em sentido contrário, no afã de distinguir e de circunscrever. Platão não apenas nos ensinou a agrupar as formas em gêneros, como também a dividir estes em espécies de âmbito mais restrito; em ambos os casos as idéias são sempre fautrizes de unidade, para mais ou para menos. O pensamento de distinguir e de reunir é seu, é sua descoberta, a que deu maior desenvolvimento nos escritos da última fase — *Sofista, Político* — e que tão fecunda atuação viria a ter no progresso das ciências da natureza desde o raiar da época moderna.

"Eis aqui, Fedro, o de que me declaro apaixonado: esse processo de divisões e de aproximações. Com isso aprendo a falar e a pensar, e se encontro alguém que se me afigura com a aptidão de dirigir a vista para a unidade e a multipli-

cidade naturais, sigo-lhe o rasto tal como se um deus ele fosse". Não satisfeito com seu estilo tão imaginoso. Platão cita a cada passo os poetas, para dar maior realce ao pensamento. (Digamos, de passagem, que essas considerações permitem deslocar o diálogo *Fedro* para o último grupo da classificação, seguido imediatamente de *Filebo* e *Timeu*. Essa posição é defendida por Ernst Hoffmann, com argumentação que não me parece fácil rebater).

Na fase final de sua fecunda atividade, o próprio Platão se incumbiu de diminuir a importância do papel das idéias como entidades à parte do sujeito cognoscente, na crítica a que submeteu as escolas de seu tempo, sem excluir a dos Eleatas, com a qual, supostamente, ele contraíra grande dívida. Nessa fase se manifesta plenamente a atitude crítica de seu pensamento no trato dos problemas fundamentais da filosofia e sua maneira muito pessoal de filosofar. É que todos os pensadores, antes e depois dele, são dogmáticos; concluem por um ou mais princípios elementares para explicar a realidade, em sistemas coerentes e acabados, mas, por isso mesmo, arbitrários, com uma característica comum a todos eles: opor-se cada um aos demais, cada qual mais imparcial e intolerante. Dão-nos a impressão, declara Platão, de que estão travados numa batalha de gigantes, tal o barulho das discussões.

Para quem se coloca na perspectiva de Platão, eram em pura perda todos aqueles combates de palavras, porque os contendores não atingiam o âmago do problema e nem sequer reconheciam sua magnitude. É interessante lembrar que Kant também rejeitava todos os Ismos de seu tempo, abstendo-se de refutá-los, por ser de opinião que não se travam polêmicas no campo da Razão pura. Kant compara esses filósofos aos heróis do Valala, hoje fendidos de meio a meio pelo espadão da Lógica, para surgirem, lépidos e refeitos, na manhã seguinte. Vale a pena ouvir o próprio Platão, com sua maneira de dizer tão repassada de ironia, na crítica a que submeteu os monistas e os pluralistas que pululavam à sua volta. Trata-se da idéia do Ser e das soluções apresentadas.

"Minha impressão é que cada um nos contava uma história, como se fôssemos crianças: um dizia que os seres são três e que, por vezes, entre eles surgia briga, mas quando se tornavam amigos, havia casamento, filhos e educação da prole. Outros falavam em dois princípios: úmido e seco, ou quente e frio, que faziam casar e morar juntos. Nossa gente de Eléia, desde o tempo de Xenófanes, senão antes, conta

sua história como se o que denominamos múltiplo não fosse mais que um. Porém certas Musas jônicas ou sicilianas chegaram posteriormente à conclusão de que seria mais seguro fundir as duas teses e afirmar que o Ser é múltiplo e também uno, e que se mantém coeso pelo ódio e pela amizade. Com efeito: sua discordância, dizem as Musas mais tensas, acaba sempre em harmonia, enquanto as mais frouxas relaxam algum tanto esse estado de tensão permanente e afirmam que as duas condições se alternam, ora passando o todo a ser uno, graças ao amor de Afrodite, ora múltiplo e em guerra consigo mesmo, por causa de certa discordância. En tudo isso é difícil decidir quem está com a verdade ou com a mentira, sobre ser indecoroso lançar alguma pecha em varões de tão elevado conceito e vetustade" (*Sofista* 242 c e sg.)

Nesse mesmo Diálogo é que Platão faz entrar na roda-viva sua doutrina das idéias, para lançar sobre estas um pouco do ridículo que atingia a todos, isto é, tal como talvez no começo ele as compreendia, no sentido que até hoje lhe atribuem, de "certas idéias inteligíveis e incorpóreas", como então passou a denominá-las. A comparação com os gigantes em luta lhe sugere imagem adequada para ilustrar o pensamento. Estão engalfinhados materialistas e idealistas, todos, como já vimos, unilaterais a seu modo e, conseqüentemente, dogmáticos.

"Uns puxam para a terra tudo o que é do céu e do domínio do invisível, tomando nas mãos, literalmente, rochas e carvalhos, por ser em tais coisas que se aferram, com afirmarem obstinadamente que só existe o que oferece resistência e que, de algum modo, se pode pegar. Definem o corpo e o ser como idênticos, e se alguém do outro bando assevera que há seres sem corpo, não lhes concedem a mínima atenção e interrompem nesse ponto o diálogo. Por outro lado, os que contestam suas proposições se defendem cautelosamente do alto de alguma região invisível, forçando-os a admitir que a verdadeira essência consiste em certas idéias inteligíveis e incorpóreas. Quanto aos corpos, segundo os adversários, e o que eles denominam verdade, reduzem-nos a pedacinhos com seus argumentos, e em lugar de essência lhes concedem apenas geração e movimento. Entre esses dois campos, Teeteto, a luta é encarniçada e ininterrupta" (246 a-c).

A condenação não poderia ser mais radical nem mais brilhante. Fora maldade de nossa parte trazer Aristóteles para confronto, em qualquer altura de seus escritos, a fim

de apreciarmos a diferença que há entre um estilo imaginoso e a exposição de conceitos áridos, sem quase nenhum apoio na visão configuradora, que lhes insuflasse um poquinho de calor, e que, por isso mesmo, são sempre enunciados em tom dogmático de quem se considera detentor exclusivo da verdade. E mais: em toda a sua existência, Platão não se cansa de insistir na precariedade de suas afirmativas, até mesmo na do método de investigação em que tanto confiava e que, com ser prenhe de achados de valor inestimável, nunca mereceu de sua parte aprovação incondicional. A todo momento, insiste em declarar que o método adotado na investigação em curso é apenas "o segundo roteiro de navegação", segundo sua fórmula preferida.

Desde *Cármides*, escrito da primeira fase, o que nunca ninguém pensou em contestar, e onde pela primeira vez ele aflorou o tema da teoria do conhecimento com o destemor que somente a mocidade confere, já se declara desconfiado de sua própria capacidade. "Não me sinto com forças para decidir uma questão de tal magnitude, por isso mesmo que não posso afirmar sem vacilações nem que é possível haver um conhecimento do conhecimento nem, ainda, no caso de ser isso admissível, que esse conhecimento seja a temperança" (169 b).

Fora fácil enumerar passagens nos trabalhos escritos em sua longa vida de pensador, em que ele põe em dúvida suas próprias conclusões, e em cuja defesa imaginamos que lhe seria grato sair sem a menor vacilação. É o que vemos no *Menão* entre outros, ao tratar da reminiscência e das "opiniões verdadeiras", que temos na alma desde antes do nascimento e que podem ser despertadas com um interrogatório apropriado, para se tornarem conhecimento. Usando sempre de cautela quando pisa em caminho novo, insiste em apresentar-se como neófito na matéria, quando não faz praça de completa ignorância. Depois de uma argumentação brilhante e em todo o ponto irrespondível, declara expressamente: De muita coisa de meu discurso não tomarei a defesa... (86 b). Noutro Diálogo, Sócrates faz a estranha confissão: "Eu também, meu bom Crátilo, há muito me admiro de minha própria sabedoria e mal posso nela acreditar", o que é a maneira mais modesta de pedir licença para doutrinar com autoridade.

Esse traço decorre do predomínio da visão sobre o pensamento, por serem mais sugestivas do que lógicas suas imagens, o que se observa em qualquer altura da exposição, não apenas na apresentação dos mitos. Muitas expressões

de que se vale em sua exposição dialética são mitos pouco desenvolvidos, que mais apelam para a visão do leitor do que para a faculdade discursiva. Essa é a sua maneira de contemplar o mundo e de procurar decifrar-lhe o sentido, tanto na elaboração dos grandes mitos a que ligou indissoluvelmente seu nome, como no emprego de acepções novas de vocábulos conhecidos. "Méthexis", participação, é um deles, que, pela própria elasticidade de sentido com que ocorre nos Diálogos, dá ensejo a diferentes interpretações. Não há fenômenos sem idéias; ambos nascem para a existência no ponto preciso em que o eu e o mundo se formam, sendo tanto mais claramente percebido o fenômeno quanto maior for o número de idéias de que "participe". Para nós é tão impossível conhecer as "coisas" como são em si mesmas, como imaginar idéias independentes dos fenômenos que percebemos por intermédio dos sentidos, "ou a vista, ou o tato, ou qualquer outro sentido; não estabeleço diferenças". É como se exprime no *Fedão* (75 a), com referência à idéia de igualdade a que tendem as coisas iguais sem jamais alcançá-la, o que nos obriga a concluir que, antes de começar a ver, a ouvir ou a empregar os demais sentidos, já devemos ter adquirido "em alguma parte" o conhecimento do que seja a igualdade em si mesma, para ficarmos em condições de relacionar com ela as igualdades que os sentidos nos dão a conhecer, e afirmar que estas se esforçam por alcançá-la, porém lhe são inferiores. Encontramo-nos em pleno desenvolvimento de sua teoria da reminiscência, estendendo Platão a validez do raciocínio para outros conceitos, ou melhor, para tudo o que hoje, depois de Kant, dizemos constituir as condições a priori do conhecimento.

"Pois tanto é válido nosso argumento para a igualdade como para o belo em si mesmo e o bem em si mesmo, a justiça, a piedade e tudo o mais a que pusemos a marca de "O próprio que é", assim nas perguntas que formulamos como nas respostas apresentadas. Adquirimos, necessariamente, antes de nascer o conhecimento de tudo isso" (*Menão* 75 c-d).

Vemos, assim, que o mesmo objeto "participa" de um sem-número de idéias. Em seu estudo sobre Platão, na obra *Immanuel Kant,* Chamberlain ilustra admiravelmente o processo da denominada *Participação,* que nada tem de mística nem de misteriosa, por ser simplesmente orgânica, isto é, condicionante e condicionada.

"Um cão não é cão, enquanto a idéia "cão" não o cunhou como tal. Sem a formação das idéias em qualquer

parte, nada seria. Uma idéia muito vaga e geral deixaria percebê-lo no horizonte de nosso espírito como "móvel"; outra, algum tanto mais precisa, como "ser vivo", e outra, algo mais clara, como "animal". Se a percepção e a idéia se ajustarem mais ainda, surge "quadrúpede", depois "cão", depois "perdigueiro" etc. E se invertermos o processo da comparação das idéias, subindo sempre do particular para o geral, teremos, a pouco e pouco: "animal", "mamífero", "vertebrado", etc. Desse modo, a formação de idéias tem subidas e descidas, e a coisa percebida *participa* de todas elas, sem contarmos que também toma parte de muitas outras idéias gerais, de grandeza, número, localização, etc. ad inf. (Obra citada, p. 460, da 4.ª edição. Resumido na parte final).

Mas o comum dos mortais não percebem semelhantes distinções. As sombras que os homens acorrentados na caverna distinguem na parede do fundo é para eles a única realidade, pois não suspeitam que toda aquela realidade, não passa de "fenômenos" que só podem ser distinguidos por meio das idéias. Na linguagem de Heidegger, aquelas sombras são a imagem para aquilo em que propriamente consiste o entitativo do ente, mediante o qual todas as coisas se apresentam. É apresentando-se em seu "aspecto" que o próprio ente se mostra; esse "aspecto" é o equivalente grego de *eidos* ou *idea*. Segundo Platão — ainda é Martin Heidegger quem fala — se o homem não tivesse idéias à vista, a saber, aqueles "aspectos" das coisas, seres vivos, homens, números e deuses, jamais poderiam perceber isto ou aquilo, como uma casa, como uma árvore, como uma divindade. (O leitor inteligente que tiver confiança em seus conhecimentos da língua alemã e desejar conhecer o trabalho de Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit* (Francke Verlag, Bern), andará com juízo se, primeiro, se aprofundar em alguma tradução dessa mesma obra, de preferência para o castelhano — em falta da tradução portuguesa — sendo aconselhável a publicada no n.º 5 da "Revista Dominicana de Filosofia" (1958) pela Universidade de São Domingos, sem indicação de autor).

IX

São exemplos da segurança com que Platão aplicava seu método dialético na Academia, tanto na exposição dos mitos como na de temas abstratos. A importância da Dialética no ensino de Platão se depreende de sua maneira de conceber o discurso como um organismo vivo. Com isso

chegamos à última parte de nosso estudo, no empenho de apresentar um escorço do pensamento de Platão nas fases bem delimitadas em que é lícito dividir sua atividade como pensador e didata. Ainda estamos no *Fedro*; ou melhor: só agora chegamos a esse Diálogo, que, bem considerado, prepara o espírito para receber o derradeiro mito do poeta-pensador, em que este nos apresenta uma visão total do mundo, no *Timeu*, digno complemento da imagem da terra que já nos traçara no *Fedão*.

"Todo discurso precisa ser construído como um organismo vivo, com um corpo que lhe seja próprio, de forma que não se apresente sem cabeça nem pés, porém com uma parte mediana e extremidades bem relacionadas entre si e com o todo" (264 c).

Tal qual Homero, não se contenta Platão com sugerir a imagem; desce à enumeração de particularidade, até completar o quadro, por não considerar excessivo tudo o que possa contribuir para ajudar o leitor a apreender seu pensamento, ou melhor: a ver o que ele via, tanto nas descrições da natureza como na exposição dos mais intrincados problemas da crítica do conhecimento. O reparo é dirigido contra o discurso de Lísias que Fedro acabara de ler para Sócrates, com a tese esdrúxula de que é preferível o amado entregar-se a quem não lhe dedica amor, a ceder à instâncias de quem o ama de verdade. Repetições desnecessárias e, sobretudo, falta de ordem na distribuição das partes: eis os principais defeitos apontados naquele discurso, sem falarmos no absurdo da própria tese, cujo ridículo importava patentear com dois novos discursos: um, para provar que com aquelas mesmas premissas era possível fazer coisa melhor, e outro, como palinódia ou retratação, para limpar-se do sacrilégio cometido, com imputar defeitos a uma divindade tão poderosa como Eros.

A comparação que se segue, feita entre o discurso de Lísias e a inscrição "que dizem ter sido colocada sobre o túmulo de Midas", em que os versos podem ser lidos na ordem em que bem entendermos, pois sempre haverá sentido — ou falta de sentido — mata de vez a pretensão de estarmos em frente de uma obra-prima da retórica, tal como a compreendiam os logógrafos daquele tempo, dos quais Lísias era o chefe mais conspícuo. Eis a inscrição:

Virgem de bronze aqui estou reclinada na tumba de Midas
Enquanto as águas correrem e folhas nascerem das árvores
No monumento me encontro banhada de pranto perene
Aos forasteiros proclamo que Midas repousa aqui dentro.

Para tirar a prova, o leitor que se dê ao trabalho de ler esses versos na ordem que entender. (Nesta altura, caberia perguntar se existiu, realmente, semelhante inscrição, ou se tudo não passa de mais um "conto egípcio", de que era fértil a imaginação de Sócrates?)

Nenhum Diálogo de Platão se presta tanto como *Fedro* a falsas interpretações, por defeito nosso, de perspectiva, na apreciação das duas partes em que foi originariamente concebido. De fato, seria uma das maiores ironias da história, não aceitarmos *Fedro* como um todo e lhe negarmos aquela unidade orgânica que seu autor reclamava para qualquer escrito considerado como espécime acabado do seu gênero. Para quem só compreende *Fedro* como contraparte de *Banquete,* seu tema fundamental é essencialmente erótico, não passando de conversa fiada a metade final do Diálogo, para alongar a composição. Daí, também, a tendência para considerá-lo produto da fase mediana das atividades de Platão, pouco posterior à *República* e a *Fedão,* ou contemporâneo deles. Isso, para não falarmos na extravagância a que já nos referimos, de apresentá-lo como o primeiro escrito, por ordem, de Platão, marco inicial de sua carreira de escritor e como que o resumo antecipado das idéias que ele iria desenvolver em meio século de atividade ininterrupta.

A unidade de *Fedro* reside em suas relações com o problema da retórica, é no que insiste Werner Jaeger e os comentadores mais chegados ao nosso tempo. Os três discursos da primeira parte, um de Lísias — e parece mesmo que não se trata de pasticho, para efeito do momento — e os dois de Sócrates, servem de ponto de partida e material ilustrativo da tese de Platão, defendida com segurança desde o tempo da redação de *Górgias,* sobre o valor secundário da Retórica na educação do homem livre, e da importância do método dialético, tal como era aplicado na Academia. O elogio de Isócrates com que se encerra o Diálogo não nos deve iludir no avaliar a rivalidade entre as duas escolas. Trata-se de uma cortesia de Platão, que serve de ilustrar sua superioridade em face dos próprios adversários, num terreno em que, de regra, as paixões humanas perturbam, quando não destroem, as boas relações entre educadores rivais. Esse ponto de referência também confirma a época tardia da redação de Fedro, porque já iam bem adiantadas as atividades da Academia, quando Platão distinguiu seu maior rival com aquela cortesia. Com a reconhecida autoridade de historiador neste domínio especializado da cultura grega, Werner Jaeger dá o devido relevo a semelhante fato:

"Foi preciso que a nova retórica de Isócrates demonstrasse com provas decisivas a pujança de espírito de seu autor, para que Platão pudesse pensar em cingir a fronte do homem que dirigia a mais importante escola de Atenas, adversária da sua, com os louros daquela profecia socrática" (*Paideia,* vol. III, p. 237, da trad. espanhola).

Conquanto seja essencialmente polêmica toda a exposição de *Fedro,* por constituírem suas teses, de algum modo, resposta aos ataques dos retóricos contra o ensino da Lógica e da Dialética, tal como se ministrava na Academia, sua linguagem é de todo em todo diferente da do *Górgias,* em que o escolarca investe com destemor inaudito contra a turba dos sofistas, retóricos e logógrafos que em Atenas influíam decididamente na educação dos moços, e nega à Retórica a qualidade de arte, para equipará-la, prosaicamente, à culinária, que, com a Sofística, não iam além da rotina e do empirismo (*Górgias* 463 a-b). Já no *Fedro,* desenvolve Platão sua doutrina em céu desanuviado, no puro terreno dos conceitos.

Em contrário à orientação de Isócrates, insiste Platão na importância do ensino da Lógica e do Conhecimento (episteeme), para chegar à definição perfeita da Filosofia, que só poderia ser cultivada na sociedade ideal por ele imaginada num futuro hipotético: a arte de formar homens livres e de regê-los. Nesse programa educacional, refletem-se os traços aristocráticos de sua concepção do homem; não era doutrina para a plebe, os muitos, a maioria indistinta, mas para uns poucos dotados de natureza divina e capazes de encontrar, sozinhos, ou com ajuda mínima do mestre, o conhecimento verdadeiro. Na *República* exclui Platão, de começo, da educação filosófica os ignóbeis e os poltrões, por ser ela de todo inoperante onde faltar grandeza moral. É com visível satisfação que em *Sofista* identifica seu método educativo com esse conhecimento fidalgo, noção em que insistirá noutros Diálogos e também na Carta sétima:

"E que nome lhe daremos, Teeteto, Por Zeus! Acaso, sem o querer, não viemos bater no conhecimento do homem livre e, empenhados em encontrar o sofista, primeiro descobrimos o filósofo?" (253 c).

A isso segue-se a mais concisa e perfeita definição de Dialética, tal como era ensinada na Academia: "Dividir por gêneros e não tomar a idéia de um pela do outro, e o inverso, a deste pela daquele: não diremos ser esse, precisamente, o conhecimento dialético?"

É nesse escrito da velhice, em *Fedro*, tão exuberante de um lirismo novo em face da natureza, sob a influência da paisagem dos arredores de Atenas: o coro das cigarras, os regatos em que Sócrates folgava de patinhar como jamais fizera o cidadão que só se comprazia em conversar com os atenienses dentro dos muros da cidade e, antes de tudo, o influxo perceptível das divindades locais sobre o ânimo do Filósofo, de tão comprovado autodomínio: é nesse Diálogo, dizia, que Platão formula definitivamente sua concepção da imortalidade da alma, em termos da dialética mais avançada, como nem mesmo no *Fedão* o conseguira: "Toda alma é imortal; o que move a si mesmo é imortal; porém o que movimenta outra coisa ou é movido por outra coisa, deixa de viver quando cessa o movimento"... (245 c) e o mais que fora longo transcrever.

Só em Gil Vicente — e a comparação seria do agrado de quem se deleitava com a Comédia siciliana, cuja linguagem, muitas vezes, transparece nos Diálogos — no seu *Auto da Alma*, é que vamos encontrar passagem digna de ser trazida para confronto, na conhecida fala do Anjo custódio, que assim principia:

> Alma humana formada
> de nenhuma coisa feita
> mui preciosa,

que nos transporta da esfera terrena para a contemplação da Beleza em si mesma, tal como queria Platão, limpa das escórias dos sentidos.

Com o *Timeu* e sua concepção da alma do mundo, inseparável da imagem do cosmo universal, que nos é apresentada sob a forma de dissertação corrida, chegamos ao fim da fase derradeira das atividades de Platão, que se inicia com *Parmênides* e abrange os Diálogos denominados metafísicos. O remate propriamente dito, às luzes da data da publicação, só se daria com *Leis*, a mais extensa das criações de Platão, cujas irregularidades de traçado indicam tratar-se de trabalho em muitos pontos ainda carente da revisão final. Foi publicação póstuma. A notícia de ter sido encontrada "em cera" talvez não deva ser tomada ao pé da letra, traduzindo tão-somente o fato de tratar-se de uma obra a que o autor ainda não dera a última demão. Tal como na redação de *República*, é compreensível que *Leis* não houvesse sido composto de um só jato, alternando-se a redação dos diferentes Livros com a de composições menores. Algumas

partes, pela própria aridez do assunto, deveriam ter sido desenvolvidas só por obrigações de ofício, sem aquele entusiasmo que, de regra, se reflete no estilo dos trabalhos de menores dimensões.

De qualquer forma, com ser o mais extenso, ou por isso mesmo, o diálogo *Leis* — que, para o autor talvez representasse o coroamento de sua carreira de doutrinador político — é o menos lido de seus escritos, fato esse que não se restringe a nosso tempo e pode ser positivado desde a data da publicação da obra. A referência de Aristóteles a *Leis* revela conhecimento superficial; alguns séculos depois, Plutarco se orgulhava de ser um dos poucos que conseguiram ler esse Diálogo até o fim. É a sorte de algumas composições extensas que os contemporâneos sempre recebem de pé atrás, por não admitirem, *a priori*, que a capacidade criadora de nenhum escritor se afirme com o vigor dos primeiros anos no último quartel da vida. Desse fraqueza nem os grandes genios escapam. Hebbel prometia o reino da Polônia a quem conseguisse ler até o fim o romance histórico de Stifter: *Witiko.* No entanto, no nosso tempo o filósofo Leopoldo Ziegler enquadrou devidamente esse mesmo livro na obra conjunta do autor, em termos que seria longo transcrever. Importa, apenas, positivar a ocorrência de semelhante debilidade nos anais da literatura de todos os tempos. (L. Ziegler: *Dreiflügelbild: Keller, Pestalozzi, Stifter.* Kösel Verlag. 1958).

Mas a verdade é que, sem o brilho das obras de perfeito acabamento da fase mediana — *Banquete, Fedão, República* — em *Leis* ainda nos defrontamos com a mesma capacidade configuradora do poeta que em suas composições partia sempre de uma visão global, para desenvolver, por partes, o tema proposto, com perfeito equilíbrio entre elas e a idéia do conjunto. Os três primeiros livros são a melhor prova de como o autor sabia preparar o terreno para os alicerces de sua concepção. Mais uma vez confirma-se nesse estudo que toda a especulação de Platão visava principalmente à prática; e se suas digressões no terreno do Direito, tão bem cultivado por toda a comunidade helênica, nos parecerem superadas, servirão de amostra da vastidão dos conhecimentos do autor e do interesse nunca desmentido por tudo o que se relacionasse com o bem-estar de seus concidadãos. Desfalcado de *Leis* o *Corpus platonicum* — um quinto de toda a produção do autor — não teríamos hoje a imagem do Filósofo com a nitidez de traços a que já nos habituamos. Mas, para mais nítido acabamento dessa mesma imagem, que a cada decênio se aprimora, só será de vantagem conceder a *Leis* o penúltimo lugar na

série dos Diálogos, para arrematarmos o *Corpus* com *Timeu* (e *Crítias*, sem dúvida, seu seguimento natural). O fato de *Crítias* haver ficado incompleto, talvez seja indício certo de que se trata do derradeiro escrito de Platão.

Cai por terra, assim, a balela de que, com a idade, Platão perdera muito de sua pujança de escritor imaginoso, por ser o mito da Atlântida, dentre os outros mitos criados por Platão, o de maior aceitação em todos os tempos e o que mais estímulos exerceu em diferentes setores da inteligência — na história, na ciência, na poesia — sem que até hoje se tenha podido esclarecer se não se trata de mais um "conto egípcio" brotado da imaginação do autor, ou se encontra apoio na história e nas lendas de seu tempo.

Sem entrarmos na apreciação do valor intrínseco desses mitos, aceitemos apenas os dois Diálogos como fontes de informação que nos permitam completar o perfil do poeta-pensador. Platão não foi cosmólogo senão incidentalmente; ele próprio nos adverte que a cosmogênese do *Timeu* não é mais do que uma digressão *anapaúseos èneka*, à guisa de recreio, nos intervalos de suas atividades mais queridas. Platão, foi essencialmente teórico da política e moralista, pensador que elegeu como principal objeto de suas cogitações a própria faculdade de conhecer e os problemas relacionados com a educação do homem livre em sua exemplificação ideal do cidadão de Atenas. Sob esse aspecto é que ele se revela até o fim verdadeiro continuador de Sócrates, não sendo, pois, simples acaso haver ele reconduzido em seu último trabalho a figura de Sócrates como orientador do diálogo e modelo a ser imitado, de educador da mocidade.

Se nos Diálogos desta última fase, denominada metafísica, Sócrates foi relegado para segundo plano, só lhe tocando a presidência *honoris causa*, e em *Leis* chega a desaparecer de todo, no *Timeu* reassume seu posto com as honrarias a que fazia jus desde seu aparecimento nos primeiros escritos, ou seja, de sua mitização consciente. Mas não é apenas em relação a Sócrates que tal mudança se observa; nesse Diálogo, Platão se nos revela definitivamente reconciliado com Atenas e, digamos, com a democracia ateniense, em cuja consciência pesava o crime da condenação de Sócrates. Desde a Carta sétima, que pode ser datada, grosso modo, dessa mesma época, já transpira seu entranhado apego à pólis ateniense, quando procura reabilitar seus concidadãos da pecha de haverem contribuído para a morte de Dião. Pois saíram da Academia os dois irmãos, amigos falsos de Dião, que levantaram contra ele seus próprios mercenários! Na sua

revolta, Platão os acusa até mesmo de participação direta no homicídio, pois acorreram armados para ajudar os assassinos. "O que faço questão de rebater, é o que falam a respeito dos dois atenienses que, com seu procedimento infame, cobriram de opróbrio nossa cidade. Só direi que também era ateniense quem nunca traiu Dião, quando poderia tê-lo feito a troco de dinheiro e outras vantagens. Não é justo, pois, que recaia sobre nossa cidade a vergonha dos assassinos de Dião, como se em qualquer tempo tivessem gozado de algum prestígio entre seus concidadãos" (334-b-c).

O mesmo se observa no belo elogio dos atenienses posto na boca do lacedemônio Megilo e ali inserto sem exigência de ordem estilística, por mera generosidade do compositor.

"Ainda agora agrada-me ouvir o dialeto de Atenas, parecendo-me a expressão da verdade o dito muito conhecido, de que quando os atenienses são bons, são-no superiormente; por natural pendor e sem constrangimento, são os únicos que se mostram verdadeiramente bons, pela graça divina, sem fingimento algum" (*Leis* 642 c-d).

No *Timeu*, a apologia de Atenas assume proporções jamais observadas em toda a obra de Platão; os heróis da fábula são os próprios atenienses, nos grandes feitos de sua proto-história, quando desbarataram os invasores chegados do outro lado do Atlântico, muito além das Colunas de Hércules, em sua incursão pela Europa, até então irreprimível. Mas nessa exaltação coletiva, não se esqueceu o aristocrata de cantar particularmente a glória de seus maiores, para o que se vale do recurso antigo de introduzi-los como *dramatis persanae* na encenação introdutória. Assim como no começo de sua carreira literária Platão não vacilou em apresentar num de seus mais graciosos Diálogos, nominalmente, Crítias e Cármides, quando efebos, cujos nomes, de odiosa memória, era proibido pronunciar, por sua atuação no Governo dos Trinta, agora é o avô do próprio Crítias e seu homônimo quem nos transmite a história contada também por seu avô, conforme a ouvira de Solão, que a colhera diretamente dos sacerdotes egípcios. Como em *Banquete*, o diálogo nos é transmitido por tabela múltipla, num processo estilístico do mais engenhoso artifício, que só contribui para aumentar seu poder de sugestão. Com ser o manifesto de um político que só como espectador acompanhava a rebelião das massas e o abastardamento progressivo da nação, é *Timeu* uma profissão de fé de quem ainda depositava confiança nas reservas democráticas dos atenienses, o melhor dos povos para fazer o bem, quando queria ser bom.

Não se pode conceber mais belo remate para a obra de um pensador que, aparentemente desligado de seu povo, a ele dedicou, de fato, o melhor de sua inteligência, numa longa vida de estudo e meditação dos homens e das coisas. *Scribens est mortuus*, é o que nos informa Cícero na conhecida passagem de sua *República*. Essa referência talvez não deva ser tomada ao pé da letra, como se o venerando vulto tivesse sido encontrado morto em sua mesa de trabalho, estilete na destra e a frase por terminar... Aliás, seria gênero de morte adequado à sua figura de pensador que envelheceu sem decair.

Outra tradição nos fala de sua morte numa festividade de casamento, tranqüila, repentina, no meio de jovens e de pessoas amigas. É o fim que mais condiz com o retrato do filósofo que soube amar a vida como nenhum, e cujo "idealismo" não preconizava a morte dos sentidos, como sua imagem deturpada pretende insinuar. Não nos esqueçamos de que os antigos conheceram uma imagem ideal a que deram o nome de *Dionisoplatão*, metade a figura do deus, metade o retrato do filósofo, multiplicada no mármore e espalhada por todo o mundo heleno: um belo homem embriagado, entre cansado e pensativo... Em *Leis*, escrito da velhice, logo no começo, Platão faz a apologia do vinho, como bálsamo dado por Dioniso para que os velhos esquecessem as lágrimas e reconquistassem a mocidade perdida. Só o desconhecimento de sua obra — apesar da sobrevivência da Academia durante tantos séculos — e a deturpação de seu pensamento pelos próprios comentadores e supostos seguidores ou discípulos, explica a imagem que ainda hoje se faz dele nalguns círculos, de pensador unilateral, uma espécie de asceta que fugia do convívio dos homens e preconizava a morte dos sentidos. A expressão "amor platônico" é uma dessas fantasias da história de todo em todo carecente de base, e que, examinada em sua origem, se dilui sem deixar traços, muito mais rapidamente, porventura, do que outras deturpações conhecidas, tal como o maquiavelismo de Maquiavel e o jesuitismo de Loiola.

Para a restauração da verdadeira imagem do Filósofo só há um caminho: o estudo de todos os escritos que, com o seu nome, chegaram até nós. Não é outro o fim a que se propõe a presente edição dos Diálogos, nesta iniciativa editorial da Universidade Federal do Pará.

A APOLOGIA DE SÓCRATES

A primeira questão que a *Apologia de Sócrates* levanta, diz respeito à sua colocação com referência a alguns Diálogos classificados seguramente na primeira fase das atividades de Platão. O método estilométrico, de tão brilhantes resultados na distribuição, por grupos, dos *Diálogos*, que permitiu apresentá-los numa seqüência, por assim dizer, orgânica, do pensamento do autor, em certos casos deixou por solucionar o problema seriíssimo da ordem rigorosa desses escritos, dentro de cada grupo.

É a mais irritante dificuldade com que se defronta, logo de início, o estudioso do pensamento de Platão. Convirá abrir a série com a *Apologia*, a única exceção à forma dialogal, ou estará provado, realmente, que alguns Diálogos foram escritos antes do julgamento e da morte de Sócrates e, conseqüentemente, antes do propósito, bem formulado por Platão, de reabilitar a memória de Sócrates perante os Atenienses que o haviam condenado?

Essa pergunta está implicada na primeira: saber se ainda em vida de Sócrates já o apresentara Platão aos seus contemporâneos como figura principal de seus ensaios filosóficos — mais literários do que propriamente filosóficos — com toda a sua idiossincrasia de genial disputador, na maneira por que costumava conduzir as discussões, ou se só tomou essa resolução depois do impacto emocional do julgamento e da condenação de Sócrates.

Da resposta a essas questões dependerá, essencialmente, a imagem que de Platão venham a fazer os leitores dos Diálogos, quem quer que se aproxime deles com o desejo de acompanhar as linhas mestras do pensamento de Platão, desde as pequenas monografias — *Laquete, Cármides, Líside* — em que o discípulo de Sócrates o apresenta tal como podia ser encontrado todos os dias, a conversar com seus concidadãos, e sempre cercado de jovens da aristocracia ateniense, nos ginásios, na ágora, junto da banca dos cambistas,

até os diálogos de altos vôos metafísicos que, em vida, Sócrates dificilmente poderia acompanhar, do que é prova o papel secundário que lhe é atribuído em muitos deles, de mero espectador.

Salta à vista que esta segunda tese, dos que fazem recuar o começo das atividades escriturárias de Platão para antes do julgamento de Sócrates, esbate a imagem que fazemos dele, como discípulo extremado, exemplo único na história do pensamento, numa dedicação que o levou a sacrificar o próprio nome, com atribuir ao mestre todo o tesouro de suas idéias originais. Assim, aqueles ensaios se ressentiram, para os Atenienses, da pecha iniludível de paródia, por apresentarem aos leitores o mesmo Sócrates que podia ser visto desde cedinho na Praça do Mercado e em outros logradouros públicos, da maneira por que soía confundir os interlocutores com os dardos acerados de sua dialética. Isso, para não insistirmos no mau serviço que Platão teria feito a Sócrates por ocasião do julgamento, por haver proclamado abertamente sua influência na formação do caráter do odiado Crítias e de Cármides. Além do mais, está provado que nos Diálogos Platão se absteve de criticar os contemporâneos e de apresentá-los ainda em vida como personagens de seus dramas, só permitindo tomar parte nesses debates imaginários as figuras exponenciais do passado recente, no que não abriu exceção nem para os próprios alunos da Academia. Teeteto, seu discípulo esperançoso, morrera cedo, em conseqüência de ferimentos recebidos numa campanha militar, e o Aristóteles que figura num dos Diálogos da idade madura é cuidadosamente identificado como "um dos Trinta", conquanto nos seja grato aceitar a idéia de que se trate de uma escolha intencional, para brincar com o jovem que nessa época já se distinguia entre os companheiros de bancos acadêmicos.

É de rejeitar, portanto, a orientação de grandes platonistas como Kurt Hildebrandt e Willamowitz, que fazem anteceder à *Apologia* até mesmo o diálogo *Protágoras*, a que Hildebrandt concede a prioridade absoluta, por imaginar que Platão teria feito sua estréia como escritor com esse flagrante autobiográfico. Friedländer, também, abre com *Protágoras* sua análise dos Diálogos, porém o faz numa qualificação tipológica, não por ordem de sucessão no tempo, cabendo à *Apologia* o primeiro lugar entre os componentes do grupo C da fase inicial ou de ascensão. Não cabe nesta altura aprofundarmo-nos no estudo do critério dessa classificação. Mais grata, sem dúvida, e plenamente satisfatória é a solução de

Gauss — bem recente, aliás — de começar seus *Comentários* pelo estudo da *Apologia,* seguida de seu complemento indispensável, o pequeno diálogo *Critão*, para depois estudar os demais escritos, na ordem indicada na Introdução geral.

Já será questão mais de caráter especulativo sabermos se a *Apologia* nos transmite exatamente as palavras de Sócrates em sua memorável defesa perante o tribunal de Atenas, ou se se trata de uma ficção *a posteriori*, simples arranjo ou exercício de retórica, como era do gosto dos escritores daquela época, digamos, dos sofistas, em seus cursos de eloqüência, em que Sócrates figurasse apenas como porta-voz do autor. A esse respeito o acordo é quase unânime, de que na *Apologia* há tanto de Sócrates como de Platão, só discrepando os comentadores na maneira por que procuram determinar a contribuição de cada um.

Inicialmente, será oportuno observar que numa peça desse gênero os gregos nunca esperariam encontrar a reprodução estenográfica do que fora dito no processo, sendo aceitável que o autor da *Apologia* emprestasse à principal figura sua maneira de dizer, a exemplo dos historiadores nas falas das personagens de suas narrativas. A oração de Péricles na obra de Tucídides é o mais característico exemplo disso mesmo.

Por outro lado, não se concebe que Platão se desviasse em excesso da verdade dos fatos, para entregar aos atenienses — testemunhas oculares e participantes do processo — um relato inteiramente arbitrário dos acontecimentos. Trata-se, em síntese, de uma defesa estilizada e cuidadosamente redigida, com equilíbrio admirável de suas partes, por quem conhecia a fundo os princípios teóricos da difícil arte de dizer. É compreensível que Platão — testemunha presencial da ocorrência, conforme expressamente o declarou — atenuasse as arestas da improvisação, aproximasse elementos afastados entre si ou omitisse repetições, e até mesmo ampliasse a argumentação em pontos essenciais, por injunção do estilo ou, digamos, em benefício da própria veracidade e do poder de convicção que seria de esperar da *Apologia,* como peça oratória. Mas os temas são de Sócrates, o tom de todo o discurso, que o levou a desafiar, sozinho, o terrível tribunal, a provocar, por assim dizer, os juízes, obrigando-os, quase, a condená-lo. É fato que foram suas palavras na segunda fase da defesa, depois de condenado por pequena diferença, quando ainda era possível alcançar penalidade mais branda, que fizeram mudar de parecer grande parte dos votantes favoráveis, para lhe

cominarem a pena capital. Em toda a *Apologia* nada há que destoe do que se conhece do grande irônico, pelo que dele nos deixaram escrito seus contemporâneos.

Contudo, não será fora de propósito lembrar que no decurso de sua longa vida Platão insiste num traço da figura do Mestre: a incapacidade de Sócrates para acompanhar discursos longos e responder a seus opositores numa alocução do mesmo estilo. É o que vemos em *Protágoras* e em *"Trasímaco"*, com a ameaça, até por parte de Sócrates, de retirar-se do recinto e interromper a discussão.

Essa observação nos levaria, ainda, ao estudo de outra versão da defesa de Sócrates, também de origem antiga: que Sócrates falhara lastimavelmente no tribunal e se deixara condenar por sua própria incapacidade de defender-se. Paul Friedländer (*Platon*, II, 144 sg.), em nossos dias, tirou a força dos argumentos dos que se apóiam no escrito de Máximo de Tiro, retórico do segundo século de nossa era, sob o título *Sócrates teria tido razão em não se defender*?, com mostrar que se trata de uma ficção literária, ou mero exercício de retórica, já que o processo de Sócrates, havia muito, se tornara tema indispensável dos retóricos, que folgavam de apresentá-lo nas mais estranhas situações. Nada disso teria que ver com a verdade objetiva do julgamento.

Para Máximo de Tiro e outros, certa passagem do *Górgias* é o flagrante fiel do que realmente se passou no memorável julgamento, reproduzindo Platão, agora como testemunha ocular, a verdade dos fatos, ou melhor, a reação que seria de esperar de Sócrates. Em resumo: naquela conjuntura terrível, Sócrates não teve o que dizer. Essa passagem do *Górgias* é por demais ilustrativa para ser omitida nesta altura. É quando Cálicles arremete contra o estudo da Filosofia, sempre que prolongado além da conta, por deixar seus adeptos incapazes de brilhar na vida prática — o que para os Helenos significava distinguir-se nos debates da eloqüência forense ou particular — e de falar como convém nas deliberações da justiça por maneira clara e persuasiva, ou de apresentar em causa própria algum conselho aproveitável. Assim, depois de discorrer nesse diapasão e conceder à Filosofia papel modestíssimo na educação dos jovens — como matéria subsidiária, diríamos hoje, e de pequena duração — exemplifica o eloqüente defensor do homem forte com o ridículo dos que não sabem falar como convém, como se daria com Sócrates e seus discípulos, se viessem algum dia a cair nas garras da Justiça:

"Agora mesmo, se alguém te detivesse ou a algum dos teus iguais, e te metesse na prisão sob o pretexto de algum crime que não houvesses cometido, terás de confessar que não saberias como haver-te, mas ficarias com vertigem e de boca aberta, sem achares o que dizer, no instante de te apresentares ao tribunal, e por mais insignificante e desprezível que fosse teu acusador, virias a perder a vida, se lhe aprouvesse pedir para ti a pena capital."

A "profecia", dita, naturalmente, a posteriori, tem muitos visos de verdade para quem aceitar que a defesa de Sócrates, feita de improviso, não podia ser dita sob a forma de um discurso corrido, tal como nos legou a *Apologia*, mas se teria ressentido de todos os percalços de uma sessão tumultuada.

De qualquer forma, a defesa foi feita; com dificuldade ou não, Sócrates rebateu as acusações de seus caluniadores, carecendo agora totalmente de importância saber se foi grande o seu fiasco, ao falar para aquela multidão que só apreciava orações arrebicadas e zombava daquele velho de estilo simples que só sabia dizer a verdade. Para alcançarmos o duplo fim: invocar a figura histórica de Sócrates e apreender em sua gênese o pensamento de Platão, só será de vantagem aceitar a defesa como original, sem pormos pressa em determinar o que, a rigor, foi dito pelo acusado em frases entrecortadas e o que, tempos depois, redigiu com toda a calma testemunha do processo, dotada de imaginação. Só assim ficaremos em condições de decidir se o que nos apresenta a *Apologia* corresponde ao que fora lícito esperar de Sócrates naquela conjuntura.

A *Apologia* se compõe de três partes, de extensão desigual, condicionadas pelas pausas naturais do processo: a resposta às acusações formuladas na abertura do processo; a fala do réu, depois da primeira votação, para manifestar-se a respeito da pena que, na sua maneira de pensar, era mais adequada para o caso; e as palavras finais, depois de condenado, dirigidas aos julgadores em geral e, particularmente, aos que lhe haviam concedido voto favorável: os únicos juízes verdadeiros, conforme se expressou.

A primeira parte, por sua vez, ainda poderá ser subdividida, conforme Sócrates se empenhasse em refutar seus primeiros acusadores — a turba anônima que desde muito fazia dele o alvo preferido de suas invectivas — e depois, especificadamente, Mêleto, como representante dos poetas, e Ânito, porta-voz dos políticos, que mais escalavrados saíam sempre dos encontros casuais com o filósofo.

O que salta à vista do confronto, embora sumário, entre a *Apologia* e outros orações do mesmo gênero, é a observação rigorosa dos preceitos da arte de bem falar, como só o poderia fazer o mais aplicado estudioso da matéria. Nisso se revela a contribuição do redator, digamos, o elemento formal ou a estrutura do discurso. Porém o uso desses elementos por parte do réu, no desenrolar de sua defesa, é o que não poderia deixar de dizer o próprio Sócrates na mais grave conjuntura de sua vida.

Assim, fica afastada a lenda de que Sócrates se deixara condenar, ou melhor, que provocara a sentença condenatória com o seu comportamento durante o julgamento, por um cálculo egoísta, que o levava a preferir morrer naquelas condições, já avançado em anos e por um meio que não se lhe afigurava doloroso, a suportar o gravame crescente da velhice. O que a *Apologia* revela — e é logo depois reforçado pelo pequeno diálogo *Critão* — é que os móveis de sua conduta foram absolutamente desinteressados e que em toda a sua defesa Sócrates encarou impessoalmente o problema, para colocá-lo no nível objetivo dos princípios filosóficos por ele defendidos toda a vida.

É o que vemos desde o início da fala de Sócrates, redigida segundo as normas elementares das composições do mesmo gênero. De acordo com os princípios estabelecidos pelos retóricos do tempo e pouco depois codificados por Aristóteles, antes de tudo o que o réu precisava angariar era a simpatia dos juízes (*eunoia*) e despertar repulsa (*orgê*) para a causa do adversário. Quando algum dos disputantes dá ao adversário o qualificativo de Orador terrível, é para desprestigiá-lo com a fama nada louvável de retórico muito capaz de falsificar os fatos. Demóstenes se confessa hábil orador, mas insiste em que só usa dessa habilidade em proveito da pátria, ao passo que seu adversário promove os interesses do inimigo número um, Filipe da Macedônia. A imputação de *deinotes legein* implica dispor o orador de argumentos bons e maus e de aplicá-los sem honestidade. Sócrates, pelo contrário, desde as primeiras palavras insiste em que só falará a verdade, nada mais do que a verdade. "Se é isso o que querem significar, concordarei que também sou orador." É grande a diferença e importa na reversão total do conceito. Em parte alguma ele apela para a boa vontade dos juízes; apenas para sua imparcialidade; traça o que, a seu ver, seria a norma fundamental da oratória e daí não arreda um passo: dizer a verdade.

Sua maneira de falar, que ele compara à linguagem viciosa dos estrangeiros, não é invocada como atenuante; não pede complacência para ela. "Talvez seja melhor: talvez pior; quem sabe?" (18 a).

Outra particularidade de caráter geral, em que ele insiste mais para o fim, é que sua causa, mais do que a ele próprio, interessa aos juízes; só se defende como paladino da Verdade e do Bem, de interesse universal. Decerto não seria muito lisonjeira para os ouvintes a imagem que ele fazia dos Atenienses, quando os compara a um cavalo grandalhão e um tanto lerdo, que necessitava do estímulo de suas admoestações para não entregar-se à inação.

Será isso seguir à risca os preceitos oficiais da Retórica? Com tal começo, poderia ganhar a boa vontade dos julgadores?

Ainda no domínio das generalidades, quando uma das partes se refere a erro de justiça cometido no passado, é para alertar os juízes a não incidirem noutro igual naquela conjuntura. Na *Apologia* só serve a referência para provar que sempre houve erros de julgamento e sempre terá de haver, o que equivale a chamar a atenção para o caráter muito relativo das decisões judiciárias.

Não foi apenas na aplicação desses princípios gerais que Sócrates se mostrou revolucionário em seu discurso de defesa, senão também, ou principalmente, no que respeita às regras mais importantes, que fora temeridade transgredir. Em conjunto, a *Apologia* nos dá a impressão de uma composição retórica em que o autor se propusesse mui de estudo a zombar das regras básicas da oratória, uma ficção em que a personagem principal é levada a cometer erros sucessivos para enlear-se na sua própria falta de reflexão.

Por exemplo, quando o orador tem de falar no número grande de seus acusadores, ou o faz de corrida ou adverte os julgadores que não dêem excessiva importância a semelhante fato, sem deixar, também, de apelar para a boa vontade dos ouvintes. E Sócrates? Como se não bastasse a acusação apresentada em juízo por três acusadores juramentados, representantes de grupos prestantíssimos: o dos poetas, o dos políticos e o dos oradores — e não nos esquecemos de que os "Poetas", de modo geral, no antiga Hélade gozavam de grande influência, dada a importância da Poesia no plano de edueação dos moços — Sócrates, antes mesmo de iniciar sua defesa, amplia desmedidamente a acusação, com lembrar que além de Ânito e seus comparsas, incontáveis difama-

dores anônimos, havia muito, faziam dele o alvo predileto de suas críticas. E foi por esses que ele iniciou sua defesa.

"Será de justiça, Atenienses, responder em primeiro lugar às acusações mais antigas e aos meus primeiros acusadores, para depois tratar das últimas e dos mais recentes."

Era uma inovação nunca vista na prática forense e muito indicada para desmoralizar os teóricos da grande arte da Oratória. Admitir, logo de saída, que era odiado por muita gente, ou é confissão de culpa ou prova de grande presunção. De qualquer forma, Sócrates demonstrava com isso que para ele importava pouco o efeito de suas palavras no ânimo dos juízes. Porém destes, no final de contas, é que tudo viria a depender.

Outra particularidade não menos para notada é que em toda sua fala, quando Sócrates se dirige aos juízes, invariavelmente emprega a expressão genérica "Atenienses" (*andres athenaioi*); somente quase no fim (40 a), por duas vezes, quando conversa com os poucos que lhe haviam dado voto favorável, é que lhes confere o título apropriado (*andres dikastai*), como se antes todos eles não fizessem jus a semelhante designação.

Que os julgadores não podiam deixar de ressentir-se diante de sua linguagem sobranceira e reagiam à altura, prova-o a insistência de Sócrates em pedir que não se alvoroçassem e o deixassem falar naturalmente (20 e — 30 c):

"Contende-vos, por favor. Sabeis perfeitamente que se me condenardes, sendo eu como vos disse, não me prejudicareis tanto como a vós mesmos."

Essa observação nos leva ao próprio coração da Apologia, quando Sócrates deixa de fazer sua defesa em caráter pessoal, para considerar seu caso *sub specie aeternitatis*; entronizava nos debates, por assim dizer, a Filosofia, e dava o golpe de morte em toda a retórica processual do seu tempo. Nessa objetividade do orador é que vamos encontrar elementos para demonstrar a enorme contribuição de Platão na feitura da *Apologia*, pois do começo ao fim da peça, não apenas aflorou temas que só muito mais tarde lhe seria possível desenvolver, como deixa transparecer na maneira de descrever a cena, altamente dramática, um sem-número de peculiaridades do seu estilo tão pessoal.

Porém importa, antes de tudo, acompanhar Sócrates nesta luta de vida e de morte com seus possantes antagonistas. Suas palavras de há pouco constituem ousadia sem exemplo em matéria processual. Nunca se vira um acusa-

do afirmar que argumentava no interesse dos próprios juízes, por ser ele, por disposição divina, indispensável para o bem da cidade. Nessa altura, a coragem de Sócrates o leva a reconhecer sem circunlóquios sua superioridade com relação à ralé democrática que o perseguia, o que faz com a voz muito nossa conhecida de Aristocles, filho de Aristão, de família tradicionalmente militante no partido da aristocracia.

"Nem Méleto nem Ânito conseguirão prejudicar-me em nada. Não o poderiam, pois não faz parte, quero crer, da ordem das coisas, ser de algum modo lesado o indivíduo superior por quem lhe é inferior" (30 c-d).

É quando aplica à cidade, isto é, aos Atenienses em geral, a imagem do cavalo que precisava de estímulos para não ficar inativo.

"Se me matardes, não vos será fácil encontrar outro nas mesmas condições, por mais risível que pareça, preso à cidade pelo deus como um tavão a um cavalo grande e generoso, mas que, por sua próprias dimensões, se revela um tanto lerdo, motivo por que precisa ser espicaçado." (30 d-e).

Sócrates justifica com a própria divindade de Delfos sua missão estimulante, digamos, de despertador da consciência nacional. Apelava, assim, para um testemunho irrespondível, de reconhecida autoridade, ao mesmo tempo que invalidava um dos itens da acusação, de que ele não acreditava nos deuses cultuados pela cidade, ou, pelo menos, que admitia deuses novos. Tem de ser verdadeira a referência à consulta de Querefonte no santuário de Delfos, por apelar Sócrates para o testemunho do irmão do consulente, ainda vivo naquela data. O difícil de compreender é que Sócrates começasse por aí sua atividade *elênktika*, de disputador, no interrogatório sistemático a que submetia seus concidadãos. A consulta de Querefonte, sobre saber se havia alguém mais sábio do que Sócrates, implica já ser ele conhecido precisamente pelo sestro de desmascarar a meio-ciência dos Atenienses e, à testa de todos, os políticos dominantes, eleitos pelo sufrágio popular, e só por isso considerados capazes de opinar sobre os mais complexos assuntos da cidade, como, também, já deveria sua fama ter chegado a Delfos, sem o que a Pítia não poderia ter apanhado todo o sentido da pergunta.

Passemos por cima de particularidades de sua investigação, no empenho de provar a falsidade do oráculo, junto das três classes influentes, a dos políticos, a dos poetas e a dos artesãos, e fixemo-nos apenas na conclusão, quando se confessa possuidor de certa sabedoria, a sabedoria humana,

muito relativa e condicionada, que ele contrapõe à verdadeira sabedoria, apanágio dos deuses. Com isso tocamos numa das teses preferidas de Platão, a que se dedicaria a vida inteira, ou seja, para falarmos em termos do presente, a teoria do conhecimento.

"Em cada caso concreto, sempre as pessoas presentes imaginavam que eu era entendido no assunto em que punha a nu a ignorância dos demais. Mas o que eu penso, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se servia do meu nome à guisa de exemplo, como se dissesse: Homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria."

Observa Hermann Gauss em seus *Comentários*, com base na passagem acima, que Sócrates não afirma, absolutamente, nada saber, conforme reza a fórmula tão conhecida, porém falsa no seu enunciado: Só sei que nada sei. A observação é pertinente, pois Sócrates não apenas ressalvava aquele conhecimento relativo, demasiadamente humano, como admitia certo conhecimento nos artesãos, de que ele carecia e que entende com as atividades manuais.

Mais sutil e compreensivo, ainda, se revela Gauss no comentário de certa expressão da passagem transcrita e a que, de regra, os tradutores não dão a devida importância, sobre o valor da "sabedoria humana" e que naquela altura poderia estar grifada: *muito pouco e nada*, sempre que posta em paralelo com a sabedoria divina. Platão recorre aí à linguagem dos matemáticos, com referência ao cálculo das quantidades infinitamente pequenas, de que viria a tratar com mais segurança no *Parmênides*. O texto é claro; os termos da oração não estão ligados, como fora de esperar, pela disjuntiva *ou* — muito pouco *ou* mesmo nada — mas pela copulativa *kai* — muito pouco *e* nada — não havendo, a esse respeito, discrepância nos códices conhecidos. O que Platão queria significar é que, em comparação com a sabedoria divina, a sabedoria humana é uma grandeza que "tende para zero", ou *limes O*, segundo a expressão técnica; embora positiva, em certo sentido, é uma grandeza infinitamente pequena, e mais, em contínuo processo de diminuição.

Muito tempo depois, em plena maturidade do pensamento, no citado *Parmênides*, volta Platão a tratar da natureza do número e das idéias correlatas, de grandeza e pequenez. É conhecida a importância por ele atribuída à mate-

mática na educação dos jovens, bem ilustrada nos dizeres que, à guisa de programa, teria afixado no portal da Academia: Não entre quem não for geômetra. A ida a Cirene, na costa da África, quando de sua viagem ao Egito, tinha o fim único de visitar o matemático Teodoro. O monumento erigido à memória desse amigo, mais duradouro do que o bronze, ainda vive nos Diálogos em que Teodoro toma parte ativa, ao lado de Teeteto, o esperançoso "acadêmico", cujo talento o zelo de ambos soubera aproveitar.

Nesse ponto a defesa de Sócrates, em matéria de estilo, não difere dos Diálogos, por ser tecida com pensamentos de Platão. Mas, se um fornece a trama, o outro contribui com a urdidura, do que resultou um painel inextricável, cujo principal atrativo consiste em ser produto do pensamento de dois homens. Dada a falta absoluta de escritos de Sócrates, jamais nos será possível determinar o que nas obras de Platão deve ser considerado original e o que pode ser atribuído aos ensinamentos de Sócrates, tão entrelaçados estão os elementos, cuja estruturação continua a desafiar a argúcia dos estudiosos, em milênios ininterruptos de aplicação.

Contudo, todo esse esforço teve o mérito de, mais uma vez, provar a superioridade da imaginação para apreender a realidade. Se Platão não fosse poeta nato, não nos teria deixado um retrato tão vivo de Sócrates e tão superior ao que deduzimos da coleção de particularidades canhestramente interpretadas pelo espírito terra-a-terra de Xenofonte. Poesia e Verdade mais uma vez se entrelaçaram para formar um todo vivo. O verdadeiro Sócrates, verdadeiro e definitivo, é o Sócrates de Platão, e a defesa apresentada no tribunal de Atenas não poderia ter sido senão a que nos conservou a *Apologia*. Os próprios engasgos do orador bisonho só foram omitidos por vantagens estilísticas; mas não repugna aceitá-los, como aceitamos outros traços semelhantes, tomados ao natural pelo seu biógrafo predestinado e que nalguns Diálogos sempre ocorrem em conjunturas apertadas, quando Sócrates se defronta com algum adversário de valor, e este, no primeiro arranco, parece levá-lo de vencida. Aquele ficar mudo e não dizer palavra, que já vimos no *Górgias*, não é exemplo único e, muito menos, decisivo para concluirmos pelo total desastre da defesa. Sob esse aspecto, as palavras iniciais da *Apologia* são bastante ilustrativas:

"Qual tenha sido, Atenienses, a impressão que vos deixaram meus acusadores, não saberei dizê-lo. De minha parte,

ouvindo-os, cheguei a esquecer-me de mim mesmo, tal foi o seu poder de persuasão."

É a maneira peculiar a Platão de caracterizar a oratória dos Sofistas e de mostrar seus efeitos sobre os ouvintes, verdadeiro passe de mágica, que nos rouba a consciência de nós mesmos. Isso tudo, em contraste com a maneira simples de Sócrates, de só falar a verdade. Em *Menéxeno*, conta Sócrates o que sentiu depois de ouvir um desses encantadores:

"Esse sentimento de dignidade pessoal dura mais de três dias, e de tal modo se me entranha nos ouvidos a palavra e a voz do orador, que só no quarto ou no quinto dia volto a reconhecer-me e a perceber em que lugar me encontro. Até esse momento chego quase a imaginar que moro na Ilha dos Bem-aventurados, tão hábeis são nossos oradores."

Coisa parecida encontramos em *Protágoras*, depois de uma daquelas tiradas tão do gosto do Abderita; Sócrates teve a sensação de quem recebe um soco violento nalgum encontro pugilístico; e em "Trasímaco", ou seja, no 1.º livro da *República*, chegou a ficar sem voz — exatamente como em *Górgias*, suposta fonte dos defensores daquela tese — do que só escapou por ter sido o primeiro a olhar para seu interlocutor, confirmando com isso certa crendice popular. E assim mesmo, foi só "com voz um tanto trêmula", que conseguiu concatenar alguma coisa à guisa de resposta, tão atordoado ainda se encontrava (*República,* 333 d).

Fora fácil multiplicar as citações. Assim, a *Apologia* pode ser aceita como retrato de corpo inteiro, da primeira à última palavra, pois até as falas do fim só servem de acentuar ainda mais os traços característicos do filósofo. É certo que o agnosticismo revelado nesse passo, com respeito à sobrevivência da alma, não se harmoniza com as idéias sobre o mesmo tema expendidas no *Fedão,* o que só prova a fidelidade do biógrafo, que ainda se encontrava, naquela época, muito dependente da doutrinação do Mestre. Tudo aquilo ainda não é Platão. Foi somente na idade madura que Platão alcançou tais remígios, e se nesse ponto, como em muitos outros, atribuiu a Sócrates suas próprias idéias, foi por imaginar ou que estas decorrem naturalmente de seus ensinamentos ou que Sócrates, com mais vagar e tempo teria chegado a pensar daquele modo.

O retrato moral de Sócrates em toda a *Apologia* está perfeito. Ao despedir-se dos juízes, nessa fala final, lançou-lhes o último desafio, com lhes recomendar que olhassem por seus filhos e os censurassem quando fosse preciso, "importunando-os como vos importunei", lhes disse, no caso de virem

eles a ficar como todos, vale a dizer, como os próprios juízes, que mais se preocupam com a riqueza do que com a virtude, e imaginarem que têm algum valor, quando, de fato, nada valem.

"Mas está na hora de nos irmos; eu, para morrer; vós, para viver. A quem tocou a melhor parte, é o que nenhum de nós pode saber, exceto Deus."

Não morreu como mártir, observa com muita acuidade Paul Friedländer, nem como filósofo cínico ou epicúreo, ou monge budista no empenho de alcançar o Nirvana; morreu como Sócrates.

CRITÃO

Em *Critão* continua a mitização de Sócrates, iniciada na *Apologia*, ou melhor, só aí começa verdadeiramente, dado que a oração de defesa constitui um fato histórico, cujos traços fundamentais não fora possível distorcer. Sócrates saíra vencido do julgamento, brutalmente esmagado pelo tribunal popular, implicando sua defesa, se não a condenação formal das leis de Atenas, a dos julgadores e da sentença cominada. É suposição de Grote, aliás muito cabível, que, havendo chegado ao conhecimento de Platão algumas críticas feitas à defesa de Sócrates, digamos, à *Apologia*, resolveu atenuar as arestas daquele documento e apresentar Sócrates sob aspecto menos rebarbativo.

Era preciso, então, transformar a derrota em vitória e mostrar que para Sócrates a morte fora a maior afirmação de liberdade; o acatamento à decisão dos juízes, decorrência de seus ensinamentos de toda a vida e da afeição que sempre revela à sua cidade, de onde nunca se arredara. De um só golpe, assim, reabilitava-se o cidadão que para seus acusadores procurava minar as instituições de Atenas e corrompia os jovens, com levá-los a desprezar os deuses pátrios e os costumes tradicionais da comunidade.

Platão encerrou a *Apologia* como se o condenado fosse levado diretamente do tribunal para o local da execução. O diálogo é muito simples, além de curto, como só poderia escrever quem dava os primeiros passos num novo gênero literário. Critão, coetâneo de Sócrates, é seu companheiro de infância, porém incapaz de apanhar o alcance de suas idéias e, muito menos, de compreender quanto de revolucionário havia nelas para a vida da sociedade. Seus cuidados com o indivíduo Sócrates são quase maternais; daí mortificar-se com a situação a que chegara o amigo, cuja vida

era preciso salvar a qualquer preço. Havendo entrado na cela antes do romper do dia, não se atreveu a despertar Sócrates, para dar-lhe a notícia de que o navio enviado a Delos já se encontrava no Cabo Súnio, de tornada, o que significava, para Sócrates, a execução da sentença de morte no dia seguinte.

Não creio que chega hoje, mas amanhã, lhe respondeu Sócrates com a maior serenidade, depois do que lhe relatou o sonho que tivera naquele mesmo instante: aparecera-lhe uma mulher bela e graciosa, com vestes brancas, que o chamara pelo nome e lhe falara: Sócrates, no solo fértil de Ftia estaremos no dia terceiro.

Era uma citação da Iliada (IX, 363), por ser Homero, para os Gregos dos bons tempos, enciclopédia de conhecimentos universais, que nunca falhava nas ocasiões críticas, até mesmo nos sonhos.

Se Critão não compreendia o sono tranqüilo de Sócrates em tão terrível conjuntura, muito menos explicava sua obstinação em não fugir e exilar-se em qualquer parte, longe ou perto de Atenas. O que importava era transpor as fronteiras. Tudo estava preparado: o carcereiro fora comprado; o disfarce, à mão; os amigos, ali perto e dispostos a gastar o que fosse necessário. Por que, então, aquela teimosia?

Não havia outro remédio, a não ser demonstrar filosoficamente a um espírito avesso à filosofia que o que mais importa ao homem não é viver, mas viver bem e, conforme as circunstâncias, aceitar a morte como suprema afirmação da liberdade. Para tanto, impunha-se examinar um a um os argumentos do amigo e galgar com ele os cimos da especulação, a fim de convencê-lo da inanidade de todos eles.

Critão estava aniquilado ante a opinião da maioria, à só idéia de que pensassem que ele, Critão, nada fizera para salvar Sócrates, de pura sovinice, talvez, com medo de entrar numa aventura dispendiosa. "Os muitos", conforme se expressava, são poderosos e capazes de produzir o maior mal; e a prova aí estava, na condenação de Sócrates, resultante da malquerença que lhe dedicava o populacho.

Quem nos dera, Critão, lhe falou Sócrates, que eles fossem realmente capazes de causar o maicr mal, pois estariam também em condições de causar o maior bem. Mas a verdade é que tudo fazem sem reflexão e por simples acaso.

Era excessivo para o pobre velho, que insiste nos argumentos pessoais. Decididamente, seu forte não era a abstração, o que não impediu Sócrates de argumentar segundo

seu método predileto, mas desta vez sem ir bater na aporia com que soía interromper seus diálogos, para desespero dos adversários e maior gáudio dos espectadores. À opinião da maioria, de que tanto se temia Critão, opõe a dos melhores, as pessoas de senso, "cujo voto é o único que pesa". Só essa é que importa considerar, para destruir pela base a insinuação do amigo, de que sua deliberação naquele transe implicava falta de coragem. ("A meu ver, escolheste o caminho mais cômodo, quando o mais urgente era procederes como homem honesto e corajoso, principalmente por haveres passado a vida inteira a proclamar que somente a virtude te importava", são palavras de Critão). E o faz com a galhardia de costume e a argumentação cerrada, que não permite ao adversário mexer-se do lugar. E, como se compraz mais tarde, em plena maturidade do espírito, deixa Platão o raciocínio e apela para a imagem, de tamanha força sugestiva em todos os mitos de sua criação, o que consegue neste passo pondo em cena as Leis, ou melhor, as Leis de Atenas, a Cidade em sua mais elevada representação. Com a diferença de que para os Gregos, "*nomos*" era um conceito vivo e de muito maior significado do que para o homem moderno essa outra abstração, por abranger, além das determinações escritas, todo o âmbito dos costumes locais herdados dos antepassados.

Como vemos, estamos em frente de um Sócrates diferente do da *Apologia*, nada combativo e em completo acordo com a legislação da cidade que o condenara à pena capital. Do diálogo entre Sócrates e as Leis, Critão saiu convencido, nada tendo, no fim, que objetar contra a decisão do amigo. Assim começa a interpelação das Leis:

"Diz-nos, Sócrates, que tencionas fazer? Não compreendes que o que vais pôr em execução tem o fim exclusivo de destruir a nós outras, as Leis, e a toda a cidade, tanto quanto depender de ti? Ou és de parecer que pode subsistir e não ficar subvertida uma cidade em que careçam de autoridade as decisões legais, por poderem deixá-las írritas ou destruí-las os particulares"?

A primeira conclusão — ainda provisória — que Sócrates tira dessa fala é que, no caso de vir a desobedecer às leis da Cidade, nunca mais poderá conversar com seus concidadãos a respeito dos temas prediletos, além de dar mão forte aos adversários, empenhados, todos eles, em apresentá-lo como um rebelde e demolidor das instituições. Com isso, Platão quer demonstrar que o Direito positivo, condicionado historicamente e sujeito a distorções pessoais, para

ter validez universal precisa firmar-se em normas absolutas. É o que consegue com invocarem as Leis suas "irmãs do Hades", que não deixarão de mostrar-se aborrecidas com Sócrates, quando este lá chegar, depois de percorrer com ignomínia o último trecho de sua velhice acabrunhada, desprezado por todos e apontado, onde quer que chegue, como zombador das instituições locais e corruptor da juventude.

"Hoje, porém, tu partes, se partires, condenado injustamente, não por nós, as Leis, mas pelos homens. Mas no caso de fugires por maneira tão vergonhosa, respondendo à injustiça com injustiça, e ao mal com mal, e rompendo os pactos e convênios que havias assentado conosco, e causando mal a quem menos deverias causar, a saber, a ti mesmo, aos teus amigos, à pátria e a nós outras, não somente nos aborreceremos contigo, enquanto viveres, como não te farão no Hades boa acolhida nossas irmãs, sabendo que tentaste destruir-nos na medida de tuas forças. Não te deixes, portanto, persuadir por Critão, que deseja que assim procedas, mas por nós." (54 b-c).

Assim termina esse Diálogo tão simples e tão comovedor em sua argumentação. Critão se declara convencido, e mais: de inteiro acordo com a resolução de Sócrates, de aceitar, tranqüilo, e até jubiloso, a decisão do tribunal. E embora Sócrates ainda lhe desse oportunidade para falar, no caso de ter novos argumentos a opor-lhe, encerra em definitivo a discussão, por nada mais ter a acrescentar.

"Está bem, Critão; procedamos, então, dessa maneira, porque esse é o caminho indicado pelo deus."

LAQUETE

A passagem da *Apologia* em que Sócrates comunica aos seus julgadores que de nada adiantaria sua condenação, porque depois de sua morte muitos outros levariam adiante a missão de concitar os Atenienses a trilhar o caminho da virtude, o que seria muito mais molesto para todos, por tratar-se de moços, é indício de que no seu exílio voluntário, em Mégara, Platão e outros haviam feito o propósito de levar adiante os ensinamentos de Sócrates, ou melhor, sua doutrinação. Para tanto, o livro, multiplicado por meio de cópias, era de atuação tão pronta como os jornais nos dias de hoje.

Não chegaram até nós os nomes dos jovens que foram nessa ocasião a Mégara, atraídos pelos ensinamentos de Euclides, por isso mesmo que somente Platão se manteve fiel à promessa então feita e, como nenhum, perseverou a vida inteira no propósito inicial. Parece, mesmo, que o Diálogo, como forma de expressão, já fora usado por Ésquines e outros socráticos dos primeiros tempos. Mas, tendo-se decidido por essa forma apenas esboçada, criou Platão um gênero novo na literatura: o diálogo socrático.

Porém, nesse afã de manter viva a atuação de Sócrates e seguir o rastro de seus ensinamentos, Platão não abdicou de sua personalidade, em pontos essenciais diferentes da de Sócrates. Não se concebe que o jovem aristocrata, descendente de reis e de Solão, baixasse a conversar nos logradouros públicos com a turba indistinta, de igual para igual, e a debater com os *banausoi* temas de interesse prático no domínio restrito das respectivas profissões, e muito menos subisse a locubrações transcendentes, em que pouquíssimos conseguiriam acompanhá-lo. O diálogo *Parmênides* lido na Praça do Mercado é o que não se pode nem de longe imaginar.

Para o fim que tinha em mente, só a escrita correspondia à sua maneira de ser, como meio de expressão, com vistas a um público seleto, composto dos "melhores" (*áristoi*), de regra moços de talento e de posses, cuja curiosidade de saber os sofistas até então exploravam com proveito. E na escrita, só o diálogo preenchia plenamente os requisitos da doutrinação em perspectiva. O gênio dramático de Platão, que não se estiolara com a queima de suas primícias literárias, contribuiu para dar vida a seus escritos, tanto mais que o autor nunca desprezou o teatro — a Comédia do tempo, florescente na Sicília — como fonte de cultura e de inspiração para suas criações. Daí, o relevo das figuras postas em cena e o frescor de sua linguagem, tão próprias de seu estilo animado.

Desse modo, seria possível apresentar Sócrates ao natural, tal como em vida folgava debater seus temas prediletos. O "diálogo socrático", no sentido mais lato, é criação original de Platão; e de tal maneira ele esgotou as possibilidades do gênero, que Aristóteles, tempos depois, em seus trabalhos originais em forma dialogal — infelizmente perdidos — pôs Sócrates de lado e se apresentou em pessoa como diretor da discussão ou expositor dos temas em debate. Desse ponto para a exposição corrida do assunto, ia apenas um passo; no Liceu, o diálogo foi substituído pelo método acroamático, em que o mestre é o único a falar. Será desnecessário insistir na superioridade da outra forma, pela possibilidade da cooperação do aluno com o professor, no descobrimento da verdade, em que o primeiro tira de si próprio, como queria Sócrates, conhecimentos novos de que até então nem suspeitara.

Laquete é o mais simples espécime do novo estilo e, com toda a probabilidade, o primeiro por ordem cronológica, se considerarmos que *Critão*, embora também sob forma dialogada, não passa de desdobramento temático da *Apologia*, com a diferença de, nesse diálogo, já haver Sócrates vencido o impacto emocional do julgamento.

Certa passagem de *Laquete* parece decisiva para classificá-lo logo depois de *Critão*, pela abundância de pormenores com que uma das personagens procura caracterizar a maneira de ser de Sócrates, o que traduz a intenção do autor, de não deixar nada por dizer. Isso só se daria no começo de sua carreira de escritor, quando Sócrates redivivo se apresentava a seus concidadãos com os traços verdadeiros, sem as deturpações sofridas pelo julgamento e sua condenação. Daí, tanto cuidado na apresentação da personagem. Ao in-

vés de servir a extensão da parte introdutória do diálogo — quase metade do escrito — como elemento para contestar sua autenticidade, conforme sugere Bonnitz, quando nada trairão esses torneios excesso de zelo do autor para deixar bem claras suas intenções e, por assim dizer, seu programa de trabalho.

Quem se aproxima de Sócrates para conversar, observa Nícias, embora no começo se trate de assunto diferente, de tal modo ele o enleia com perguntas, que acaba transformando a conversa num negócio pessoal, em que o interlocutor se vê obrigado a prestar contas de si próprio e a dizer como vive, sem que possa livrar-se, enquanto não se deixar examinar a fundo. "Eu já estou acostumado com a maneira dele e sei que todos temos de passar por isso. Sendo assim, de muito bom grado conversarei com Sócrates. Não vejo nenhum mal em sermos lembrados de algum torto que tivéssemos feito ou que estejamos no ponto de fazer; quem não se furta a esse exame, passará necessariamente a tomar mais cuidado consigo mesmo, de acordo com Solão, quando disse que devemos aprender durante toda a vida, por ser de opinião que a sabedoria vem com a velhice. Estando Sócrates presente, eu sabia que a conversação não iria girar em torno dos rapazes, mas de nós mesmos." (188 a-b).

O fato é que Lisímaco e Melésias estão empenhados na educação dos filhos, para que estes se forrassem ao desgosto de virem a ter a sorte deles dois, que, sendo filhos de varões nobilíssimos, foram criados ao léu, sem a menor supervisão paterna. Melésias era filho de Tucídides — o político, não o historiador — e Nícias, de Aristides, cognominado o justo. Porém ambos — e nisso cifrava-se o desgosto dos dois bem intencionados cidadãos — se tinham muito o que contar dos pais, como exemplo ou estímulo para os moços da nova geração, deles próprios nada podiam referir, por haverem levado vida apagadíssima. Daí haverem convidado Nícias e Laquete, velho político e militar, respectivamente, para assistirem à exibição de um hoplômaco, ou seja, um lutador de armadura pesada, por lhes haverem dito que essa modalidade de exercício era indicada na educação dos jovens. Sócrates veio na companhia dos dois conselheiros, porém só entra em cena depois de bem explicados os motivos daquela convocação em tal lugar. Toda essa parte, introdutória, como disse, é longa, porém não desnecessária.

Sócrates não se esquiva ao convite de Lisímaco, para tomar parte na conversa; porém, "como mais moço e menos experiente", só o faria depois que Nísias e Laquete se tives-

sem manifestado. Nessa altura, Platão nos ministra elementos para localizarmos no tempo a conversação imaginária. O ser mais moço, no presente caso, é muito relativo, pois não podem ser tomados em consideração os dois rapazes, cuja sorte pendia daquele encontro. Logo de início, se refere Laquete ao episódio da retirada de Délio — ao que no *Banquete* será dado maior relevo — de que ele e Sócrates participaram. Ora, havendo sido travada essa batalha em 424, e parecendo que aquele encontro não se realizasse logo depois de tal ocorrência, é lícito admitir que Sócrates beirasse pelos cinqüenta, quando Platão o imagina em franco debate com aqueles amigos, acerca da definição de "Coragem" e da importância da hoplomaquia na educação dos jovens.

De qualquer forma, o julgamento e a morte de Sócrates já não pesavam no ânimo de Platão, o que lhe permitia inteira liberdade para apresentá-lo aos Atenienses sob nova perspectiva. Era ocasião de mostrar como fora proveitoso seu papel de educador, ou melhor, benéfica a influência por ele exercida na formação dos jovens que se beneficiaram com sua convivência. Nesse diálogo ficamos sabendo que Sócrates era procurado por políticos influentes e pelos representantes da nova geração — no caso concreto, os dois descendentes de avós célebres — os quais nos confirmam como nas suas conversações diárias a toda hora se falava de Sócrates em termos elogiosos.

É o que se infere da fala de Laquete para Lisímaco, no começo do diálogo: "Admira-me que recorras a nós para te aconselhares no que entende com a educação dos rapazes e não tenhas idêntica resolução com respeito a Sócrates, aqui presente", e isso, continua, não apenas por ser Sócrates do mesmo burgo dele, Lisímaco, como por passar todo o tempo em locais em que são debatidas, precisamente, as questões que Lisímaco procurava resolver: o estudo ou a ocupação mais indicada para os moços.

Fica, assim, bem traçada a posição de Sócrates, isto é, da Filosofia, com relação ao problema fundamental da formação das novas gerações. No entrechoque das opiniões, havemos de ver como esta se sai bem no seu papel de orientadora, para alcançar a contento de todos a solução almejada, ou, pelo menos, para não deixar que a discussão enverede por caminhos errados.

A divergência entre Nícias e Laquete, que se afirma até o fim do diálogo, por mais de uma vez conduz a discussão a um beco sem saída, de onde só consegue tirá-la a intervenção de Sócrates. Logo de início, manifestam opiniões con-

trárias, quanto ao valor da hoplomaquia como elemento educativo, considerando-a Nícias de suma importância, e Laquete, sem préstimo nenhum. Senão, pergunta: qual a razão de não se dirigirem à Lacedemônia esses lutadores habilidosos? Se a arte de combater com armadura pesada é de tamanha importância na guerra, e conseqüentemente, indispensável o seu aprendizado na educação dos moços, nada mais natural do que se dirigirem os professores dessa disciplina para o Estado guerreiro por excelência, onde suas habilidades seriam largamente recompensadas.

Ao invés disso, todos os professores de semelhante esgrima consideram sagrado o terreno de Esparta, onde não põem nem a ponta dos pés. É quando Laquete relata um episódio cômico em que vira envolvido o próprio Estesilau, o lutador que acabara de exibir-se. Com uma "lança-foice" — arma híbrida de sua invenção, de nenhuma eficiência nos combates — acabou vaiado por amigos e inimigos, quando da abordagem de dois barcos, num encontro naval. Mas será melhor ouvirmos o próprio Platão, em seu estilo animado.

"Estando ele a lutar, enroscou-se-lhe a arma no cordame do navio inimigo e nele ficou presa. Estesilau dava-lhe safanões para desprendê-la, porém nada conseguia. Os dois barcos deslizavam um pelo outro; no começo, ele correu ao longo do navio, segurando firme a lança; quando, porém, o barco inimigo se afastou e começou a arrastá-lo, por não se resolver ele a soltar a arma, deixou-a escorregar aos poucos pela mão, até segurá-la apenas pela extremidade do cabo. Diante de tal situação, os tripulantes do cargueiro romperam em vaias e gargalhadas, e só depois que um deles atirou uma pedra, que veio cair no convés do navio aos pés de Estesilau, foi que este soltou a lança. Os homens da trirreme não se podiam conter de tanto rir, ao verem aquela foice-lança pendurada no cargueiro."

A lembrança da ocorrência não podia ser mais maldosa, para desmoralizar o professor de esgrima. Empatados os conselheiros, propõe Lisímaco que Sócrates declarasse qual dos dos tinha razão.

Como! exclamou Sócrates; pretendes adotar a opinião que obtiver maior número de voto? e passa a demonstrar que nessas questões, como em tudo, só importa o parecer dos entendidos, não o da maioria.

Percebe-se a intenção do autor, de deixar bem caracterizada a maneira de ser de Sócrates, o que, depois, não voltaria a fazer com tantas particularidades.

A orientação de Sócrates, daí por diante, é segura, tal como deve ser a da filosofia no debate dessas questões gerais. O que mais importava em semelhante conjuntura era ver qual dos presentes podia apresentar-se como entendido naquela modalidade de exercício, ou seja, quem aprendeu ou praticou semelhante arte ou quem teve os mais hábeis professores. E, no caso de não ter tido professor, declarar a quem deixara apto — ateniense ou estrangeiro — para lutar dessa maneira. Ele, Sócrates, de saída se declara ignorante de todo, competindo, assim, a Nícias e a Laquelte apresentar seus títulos. Porém com sua ignorância confessada, é Sócrates quem dirige a discussão. Por isso mesmo, o diálogo é do gênero maiêutico, que só muito depois, em *Teeteto,* será devidamente definido.

Inicialmente, o que importa conhecer é a coisa para que procuramos professor, isto é, determinado conhecimento em que está em causa a alma dos rapazes e, assim decidir se algum dos presentes entende do tratamento de almas, se sabe cuidar delas como convém e se teve bons professores dessa matéria. Nem se compreende que, chamados para aconselhar a respeito da educação dos filhos de Lisímaco e de Melésias, se eximissem de provar que eram entendidos naquele assunto e apontar o nome dos professores que tivessem tido, e também que já haviam cuidado da formação espiritual de muitos jovens.

A diferença entre os dois disputadores é patente, não sendo esse traço do diálogo seu menor atrativo. Descer a particularidades, seria reproduzir o debate, as arremetidas mais ásperas de Laquete ou a argumentação sofisticada de Nícias, conquanto algum tanto mais profunda. Como amigo dos sofistas e, não raro, ouvinte das prédicas de Sócrates, Nícias dispunha de maiores recursos do que seu adversário.

A equação socrática, de que virtude é conhecimento, é um dos pilares básicos de sua doutrina, resumida na fórmula que já aponta na *Apologia*: Ninguém comete injustiça com conhecimento de causa. Daí, a necessidade de definir essa parte da virtude, a Coragem, que estava em jogo na apreciação daquela disciplina. E se não conhecemos a virtude, de que modo poderemos aconselhar alguém sobre a melhor maneira de adquiri-la?

Nessa época, Platão se ocupava com o tema da Virtude, ou melhor, com as partes da virtude que, no seu entender, completaram a Virtude em geral, em número de quatro, a cada uma das quais dedicou uma monografia, ou sejam, os pequenos diálogos escritos logo depois: *Cármides, Líside,*

e *Eutifrone*. À mesma época pertence o diálogo "Trasímaco" — de acordo com Dümler — mas que, por questão de método não será estudado nestas conexões. Porém em todos os casos, a própria subdivisão do tema levava a investigação a terminar como terminou: em aporia. Sem primeiro precisar a idéia geral de Virtude, não seria possível definir nenhuma de suas partes.

Não acompanharemos o debate, se não for para mostrar como Nícias e Laquete, na qualidade de homens práticos, dificilmente se alçam à altura das generalizações em que Sócrates coloca a discussão. A definição de Coragem apresentada logo de início por Laquete é a de um soldado de tarimba que só executa bem suas obrigações imediatas: Como sabemos, o homem de coragem é o que se decide a não abandonar seu posto no campo de batalha, a fazer face ao inimigo e a não fugir.

Com muito custo, consente em ampliar o conceito, depois de lembrar Sócrates o hábito dos Citas, que não combatiam menos quando fugiam do inimigo do que quando os perseguiam, e também a façanha dos Lacedemônios em Platéia, quando se defrontaram com a barreira dos escudos persas: puseram-se em fuga, para voltar e lutar com o adversário, depois de desfeita sua composição.

E, conforme observa Sócrates, a coragem não se manifesta apenas na guerra, mas também nas doenças, na pobreza, nos negócios públicos e nos combates aos apetites e prazeres, assim para enfrentá-los como para fugir deles. O que é preciso é explicar o que seja coragem, a qualidade que é sempre a mesma em todas essas situações. E exemplifica com a definição de Velocidade: Se me perguntassem o que seja velocidade, diria que é a força que realiza muito em pouco tempo, tanto no discurso e na carreira como em tudo o mais.

Eis o papel da Filosofia, é o que Platão pretende mostrar em seu primeiro escrito doutrinário: orientar a visão dos especialistas e levantar a discussão do terra-a-terra dos fatos da experiência — dos dados imediatos da consciência — para a esfera das generalizações. Nessa altura, a denominada "doutrina das idéias" ainda não estava formulada, mas apenas entrevista.

Dos dois disputadores, Laquete nos é mais simpático, talvez mesmo por causa de suas deficiências. Apesar das freqüentes chamadas de Sócrates, para que não ofendesse o adversário com seus apartes, sente-se que Platão também não esconde sua parcialidade. Tanto Nícias como Laquete

eram militares de valor; mas na folha corrida do primeiro — conforme lemos em Tucídides — vemos que de uma feita perdeu uma batalha por não haver atacado o inimigo na ocasião oportuna, retido pelo receio de um eclipse intercorrente. De Laquete o que se sabe é apenas uma retirada, a de Délio, acima referida, na companhia de Sócrates. A predileção do autor se trai pelo próprio título do diálogo: não é Nícias; é *Laquete*. Tanto mais que aquele encontro é imaginado como se tendo realizado pouco tempo depois da memorável retirada. Ali estava a oportunidade de prestar uma homenagem à memória desse amigo de Sócrates.

CÁRMIDES

Na edição das obras de Platão, a partir de *Laquete* a ordem dos pequenos Diálogos da primeira fase terá de ser mais ou menos arbitrária, por depender de fatores subjevos de cada estudioso o critério da escolha. Seria tão defensável a seqüência: *Cármides*, *Líside*, *Eutífrone*, como a inversa, dada a semelhança de todos eles, no que entende com o estilo, e a falta de elementos, no texto, para decidir sobre a precedência de uns sobre os outros. Sem nos determos, pois, em mais largas considerações, atenhamo-nos à ordem indicada e passemos a apreciar *Cármides*, que nos oferece matéria interessante para estudo.

Quanto à forma, *Cármides* apresenta uma inovação, com referência aos escritos anteriores: em vez de ser um diálogo direto, é narrado pelo próprio Sócrates para um auditório não especificado — os possíveis leitores de Platão? — porém com determinação precisa do local e da época em que é imaginado o encontro: ao voltar Sócrates da campanha, depois da batalha de Potidéia, ou seja, no começo da guerra do Peloponeso. Já se tendo tornado uma constante desse gênero de escritos, fica dispensado de falar de si mesmo. Por isso, em tudo o que contou da guerra, para satisfazer a curiosidade dos presentes, não diz que salvou a vida de Alcibíades, o que só este viria a relatar muito depois, no *Banquete*, ao fazer o seu retrato com a total ausência de inibição que a embriaguez lhe conferia naquele momento.

No *Banquete*, Platão complicou ainda mais tal artifício, fazendo alguém contar, por informação de uma terceira pessoa, o que ouvira de Agatão e seus convidados no festim comemorativo de sua vitória como poeta trágico. É uma narrativa por tabela tríplice: Apolodoro *expõe* a um companheiro não identificado o que Aristodemo lhe *contara* do que ou-

vira Sócrates e os outros *conversar* naquela reunião, artifício de tremenda dificuldade para os tradutores, na escolha das formas verbais que permitam ao leitor apanhar de pronto a função de cada intermediário naquela cadeira de recados, mormente quando não vem indicado o nome da pessoa que fala, subentendida no correr da narração. Só muito mais tarde, em *Teeteto,* foi que Platão abandonou esse artifício, predominante em seus escritos anteriores, para deixar que nos falem diretamente as personagens do seu drama. Deixemos de lado, diz uma das figuras do prólogo, as fórmulas cansativas Ele disse, ou Falou, ou Respondeu, de quem conta a quem ouvira de terceiros, e narremos a coisa como se os protagonista conversassem na nossa frente.

O primeiro cuidado de Sócrates ao entrar em Atenas foi procurar conhecidos num dos campos esportivos, a palestra de Táureas — parente de Platão, diga-se de passagem — para obter informações sobre a vida da cidade. E não se enganara, pois logo Querefonte e outros lhe saíram ao encontro, ansiosos de saber, com pormenores, notícias da recente batalha. Satisfeita a curiosidade de todos, foi a vez de Sócrates de pedir novas do que se passara em Atenas durante sua ausência, acerca do que constituía seu principal interesse: a filosofia e os jovens que se aplicavam a esses estudos, qual o mais belo fisicamente e quem se distinguira pela sabedoria. Realmente, não tardou a apresentar-se o adolescente que atraía, mais que todos, a atenção geral: Cármides, primo e pupilo de Crítias, incumbindo-se este de enaltecer-lhe os dotes físicos, de perfeição dificilmente comparável.

Para o tempo, era temeridade, por parte de Platão, a escolha das personagens do Diálogo, dada a má fama, como políticos, desses dois protagonistas do Governo dos Trinta. Daí o recurso de imaginar a cena como ocorrida muito antes de haver Crítias exercido seu mandato com a truculência conhecida, quando não passava de um aristocrata ilustrado, e talvez ainda nada houvesse produzido no campo das letras floridas e do teatro. Em 432 Sócrates poderia ter quarenta anos, Crítias quase trinta e Cármides ainda era adolescente.

Além do mais, importava ao autor fazer o elogio de sua família, que em nada havia desmerecido com aquelas ocorrências acidentais e cuja tradição de nobreza estava bem sedimentada. Cármides era irmão de Perictíone, mãe de Platão, sendo sublinhada logo de início sua vocação poética. "Esse talento, meu caro Crítias, observa Sócrates, vos vem de longe; é decorrência de vosso parentesco com Solão"

(155 a). Pirilampo, padrasto de Platão, também é mencionado, à maneira dos heróis homéricos, pois não havia quem o superasse em estatura e beleza, todas as vezes que ia como embaixador à corte do Grande Rei ou na de qualquer outro monarca do continente.

A influência oriental, predominante em nossas letras, e já agora na própria sensibilidade, não nos permite fazer cabal justiça ao apreço dos gregos pela beleza masculina. Em certa altura de sua *História*, numa dessas passagens que saltam do contexto para adquirir existência própria em nossa imaginação, conta Heródoto como em certa batalha os combatentes dos dois lados pararam de lutar, embevecidos ante a beleza varonil de um deles, que mais atraía as atenções pelo afogo do rosto naquela acometida corajosa. Seria possível encontrar alguma coisa parecido nos anais de qualquer nação dos nossos dias, ou na paz ou na guerra, sobre a ação inibidora da beleza de algum varão de físico perfeito?

O diálogo *Cármides* é de traçado muito simples; tão simples, que não percebemos tratar-se de uma tese mais do que ousada para seu tempo e, para nós, quase inacreditável. Esse escrito do jovem Platão constitui uma ousadia única no domínio da filosofia ocidental, como só depois de milênios, em Kant, se poderia apontar coisa parecida. A filosofia, que Sócrates fizera baixar do céu para a terra, atingia profundidade por este nem suspeitada, no que tange o alcance da capacidade reflexiva do homem, no afã de conhecer-se. Nesse particular, os dotes poéticos de Platão prejudicaram sua fama; as qualidades literárias da obra abafam os germens filosóficos nela inclusos, não permitindo, com seu brilho, que o leitor desprevenido perceba o que se contém no pequeno escrito, de fecundo para a filosofia e o pensamento reflexivo. Num ambiente de graça e de leveza, em conversa com um adolescente e quase em brincadeira, apresenta Sócrates o que em termos modernos viria a denominar-se Teoria geral do conhecimento.

Porém não antecipemos, pois só poderemos chegar até lá depois de galgarmos os escalões naturais do diálogo e da discussão em torno do conceito de *Sofrosine*, dificilmente traduzível. As línguas modernas esbarraram na dificuldade de concentrar num único vocábulo o lastro conceitual da expressão de origem. Os franceses, de regra, empregam *Sagesse*; no presente caso, é discutível a opção por Prudência, como no latim; mas é a única expressão que faz justiça à riqueza semasiológica do original: moderação, abstinência, autodomínio e, sobretudo, reflexão. Esta última acepção é decisiva

para acompanharmos, no debate, o salto mortal de Crítias entre a definição de prudência como conhecimento de si mesmo e a do "Conhecimento do conhecimento" (*episteme epistemes*), conforme veremos dentro de pouco.

O fato é que Sócrates se faz apresentar a Cármides como médico capaz de livrá-lo das dores de cabeça que o acometiam todas as manhãs. Trata-se de uma planta, lhe falou, mas que ficaria inoperante sem o reforço de uma fórmula mágica que lhe ensinara um médico trácio, discípulo do imortal Zalmóxis, único modo de gerar no paciente a sofrosine. Nenhuma das partes, continua, poderá ser tratada separadamente do corpo, nem curado o corpo sem ser a alma também levada em consideração.

"Acautela-te, me disse o médico trácio", falou Sócrates, "para não te deixares persuadir por ninguém, no sentido de lhe curares a cabeça, se antes essa pessoa não puser a alma à tua disposição para ser tratada por meio daquelas palavras. Nisto, prosseguiu, consiste o erro dos homens do nosso tempo: imaginar que podem ser médicos de uma só parte, isoladamente considerada, separando da saúde a temperança" (157 a-b). Pouco antes, já explicara que essas fórmulas são os belos argumentos e que tais argumentos geram na alma a temperança ou sofrosine.

A transição para o debate se processa naturalmente. Se Cármides já possui o dom da temperança, conforme pretendia Crítias, e for suficientemente temperante, não necessitará de nenhuma fórmula de encantamento, nem de Zalmóxis nem de Abáride, o Hiperbóreo, podendo ser-lhe indicado desde logo o remédio para a cabeça. Existindo em Cármides a temperança, lhe falou Sócrates, se realmente existir, ele será capaz de dizer algo a seu respeito e de formar opinião própria sobre o que seja a temperança e em que consiste.

A primeira definição de Cármides é inteiramente exterior: Temperança é fazer todas as coisas com decência e moderação, andar na rua, conversar e fazer tudo o mais pelo mesmo teor. Em resumo, concluiu: sou de opinião que o que me perguntas é uma espécie de moderação.

Daí por diante a dialética de Sócrates não dá trégua ao menino. A temperança terá de ser algo belo, insiste Sócrates; porém ninguém dirá que escrever depressa, ou tocar lira, ou lutar com agilidade seja menos belo do que fazer tudo isso com morosidade. Isso quanto às operações do corpo; com as da alma se passa o mesmo: aprender, rememorar o que disse o professor de primeira letras ou de música é

mais belo quando feito depressa do que devagar. E assim em tudo o mais.

Convidado para refletir mais de espaço e definir melhor, Cármides arrisca outra resposta: A temperança faz corar e deixa envergonhados os homens. Assim, sofrosine ou temperança vem a ser o mesmo que vergonha. Essa definição assinala apreciável progresso, porque interioriza a temperança; porém não resiste à análise, para cair diante do testemunho de Homero, chamado a depor com um verso da *Odisséia*:

> Pois a vergonha é ruim conselheira de quem necessita.

A discussão se anima com a terceira definição, que provém de Crítias, embora no começo Cármides declare que "a ouvira de alguém". A temperança consiste em cuidar cada um do que lhe é próprio (*ta autou pratein*). É a transição para a tese, o que não é feito sem alguma violência, com perigo, até, de não agüentar a expressão a sobrecarga que lhe emprestam.

Sócrates, agora, está no seu elemento, sendo-lhe mais do que fácil confundir o adversário. Fazer cada um o que lhe é próprio, consistirá em confeccionar o calçado para seu uso, ou tecer as próprias vestimentas? São operações puramente externas, mas muito do gosto, como argumento, dos sofistas da época.

Diante da atrapalhação de Cármides, intervém Crítias, que já não encobre a paternidade da definição e se agastara com a inexperiência do primo e a insuficiência de suas respostas, "como fica o poeta com relação ao ator que declama mal o seu poema" (162 d).

Logo adiante, Crítias passa — com alguma arbitrariedade, segundo creio — para a proposição fundamental que irá dar ensejo à exposição da tese, propriamente dita, da monografia. Retira o que afirmara sobre fazer cada um o que lhe é próprio e formula definição muito diferente da primeira: "Estou quase a dizer que a temperança consiste justamente no conhecimento de si mesmo, de pleno acordo, nesse particular, com quem inscreveu no templo de Delfos o conhecido preceito" (164 d).

Ora, se a temperança é conhecimento, é evidente que se trata de conhecimento de alguma coisa. Todos os conhecimentos se referem a algum objeto: a medicina é a ciência do que é benefício ou nocivo para a saúde; a arquitetura entende com a construção de casas; a agricultura, com o

cultivo das plantas, e assim com tudo o mais. E a temperança? Sendo o conhecimento de si mesma, que bens nos proporciona?

A contestação de Crítias é bastante arguta. É que se trata de uma ciência diferente das outras e nada fácil de precisar. Por exemplo: a aritmética e a geometria, onde estão suas obras, como a casa está para a arte da construção e o pano para a da tecelagem?

Porém isso só serve de aguçar ainda mais a argumentação de Sócrates, quando aponta para o conhecimento de cada uma dessas ciências, ou sejam ciências práticas ou ciências do espírito, que é diferente do conhecimento em si mesmo, como o par e o ímpar são coisas diferentes da aritmética, o pesado e o leve, muito diferentes da estática, e assim com todas as modalidades do conhecimento. É quando lhe espeta a pergunta crucial: Conhecimento de quê, vem a ser a temperança?

Antes de prosseguirmos, será conveniente observar que, com toda a probabilidade, daqui por diante começamos a perder contacto com o Crítias histórico para nos havermos com o Crítias de ficção. Por mais interessantes que tenham sido seus escritos — e já vimos na Introdução geral como Aristóteles lastima o olvido em que haviam caído — de maravilha se poderá admitir que lhe pertença a tese da teoria do conhecimento. Quando muito, é aceitável que nos seus *Aforismos* encontrasse Platão o germe ou ponto de partida para essas lucubrações. Nem outra coisa se poderá legitimamente deduzir do título da obra. Crítias e Sócrates, em nosso Diálogo, são projeções do pensamento de Platão, artifício de que se valeu o autor a vida inteira para dialogar consigo mesmo e expungir a formulação de suas idéias da mais mínima imprecisão que pudesse turvá-las.

De que maneira conceber-se um conhecimento que nada mais seja do que o conhecimento de si mesmo e dos outros conhecimentos e, ao mesmo tempo, o conhecimento da ignorância? Essa é a fórmula definitiva da tese de Crítias, que Sócrates passa a desmontar em seus fundamentos, para patentear-lhes a inanidade. Como pode alguém saber, por intermédio desse conhecimento, aquilo que sabe? E prossegue: "Realmente, ele aprende a conhecer o que é são por intermédio da medicina, não da temperança; o que é harmonia, por intermédio da música, não da temperança; aprende a arte das construções por intermédio da arquitetura, não da temperança, e assim com tudo o mais, não é verdade? Ora, se a temperança é simplesmente o conheci-

mento do conhecimento, de que modo essa pessoa poderá saber, por seu intermédio, que conhece o que é são ou a arte de construir?" (170 c).

A conclusão do raciocínio é de uma sutileza sem par: Quem ignora essas coisas não saberá o que conhece, mas apenas *que* conhece.

O que Platão, afinal, pretende com sua análise penetrante é fixar os limites do pensamento — a partir de Kant, diríamos: da razão — e avaliar sua própria competência, com mostrar que são duplos os dados imediatos de todo conhecimento, sem que "o conhecimento de si mesmo" possa eximir-se dessa dualidade irredutível. Assim, nega de raiz a possibilidade teórica de conhecer-se a si mesmo o conhecimento, se não for em relação com alguma coisa conhecida. Noutros termos: nega direitos de cidadania à introspecção, que na filosofia moderna assumiu tão grande importância.

Esse realismo irredutível do pensamento de Platão, que até Kant lhe assegurara posição ímpar na história do pensamento ocidental, poderá parecer estranho a quem se habituou com a noção errônea do seu suposto idealismo, concepção unilateral que no decurso dos séculos tem dado pábulo a divagações sem fim. Mas a verdade aí está, e tanto mais admirável por vir claramente exposta em uma obra da mocidade do autor. Sim, porque no Platão da última fase, em plena florescência da velhice, digamos, a partir do *Parmênides,* esse relativismo vem fundamentado sem possibilidade de contestação. No *Sofista,* depois de desbaratar os argumentos dos doutrinadores do seu tempo e do passado, de conclusões absolutas, ora para imobilizar o Todo, ora para tudo movimentar, conclui pela boca do expositor de sua tese, o Hóspede de Ellia, em diálogo animado com Teeteto:

"Logo, o filósofo que tem tudo isso na mais alta estima, tanto será obrigado a rejeitar a doutrina dos adeptos do Uno e a dos sequazes do Múltiplo, que proclamam a imobilidade do Todo universal, como a fazer ouvidos moucos para os que movimentam o Ser em todos os sentidos, e, à maneira de crianças, quando preferem as duas gulodices que lhes damos a escolher, afirmar simultâneamente ambas as coisas a respeito do Ser e do Todo: que é imóvel e que está em movimento" (249 c-d).

É o que já reconhecem os estudiosos do nosso tempo como Victor Brochard, quando fala dos cinco gêneros de que trata o *Sofista,* para mostrar que são distintos e irredutíveis: "É, de fato, a idéia da relação e da relatividade que Platão in-

troduz nas mais altas especulações e que ele põe no lugar do absoluto, tal como o havia concebido o eleatimo" (*Études de Philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 150).

Semelhante concessão, a saber, que toda a vida do pensamento é um *produto*, isto é, o resultado de, pelo menos, duas componentes, é o que Chamberlain denomina o mito primitivo dos mitos (*Urmythos*), que nunca se manifesta com maior clareza do que no extremo oposto da atividade dos sonhos: na concepção do mundo dos grandes pensadores. Sem a dupla Eu e o Mundo — ou que outra denominação se lhe dê — não pode haver pensamento; com a diferença de que nas várias concepções do mundo, ou seja, nos diferentes sistemas de filosofia, um dos elementos é absorvido pelo outro, o que se dá com a criação de mitos mais ou menos arbitrários e imaginosos. Aristóteles tinha razão de dizer que toda filosofia provém do mito e que o filo-sofos é, necessariamente, filo-mito. Toda a história da flosofia ocidental é um conflito incessante pela predominância de algum mito, sendo precisamente o mito aristotélico um dos mais tenazes e que mais trabalho deu para desimpedir o caminho da especulação sadia.

Os diferentes sistemas filosóficos são a ponte lançada entre os dois mundos. Considerando nosso tempo e, mais particularmente, a filosofia do fim do século passado, disse com muito acerto Chamberlain, naquele seu estilo vigoroso: "É por essa ponte que os homens continuam a passar de um lado para outro, conquanto alguns tomem como guia, no caminho nebuloso, o gigante Schopenhauer, outros o anão Büchner, e a maior parte um qualquer dos numerosos *dii minores*" (Chamberlain: *Immanuel Kant — die Persönlichkeit als Einführung in das Werke.* p. 294).

Somente a solução crítica, continua Chamberlain, é uma solução inteiramente nova da eterna charada. E daí ele parte para o estudo dessa concepção crítica do mundo, para arrematar saus fascinantes considerações com a assertiva de que, até Kant, somente Platão compreendeu e analisou esse fato primordial da vida do pensamento, levando a especulação até o limite último, constituído pela barreira das antinomias que a inteligência humana jamais consegue conciliar.

Mas o que é impossível no campo da teoria, é perfeitamente admissível e até necessário como postulado prático. Até nisso é impressionante a semelhança entre Platão e Kant. "Tive que suprimir a Razão para substituí-la pela Crença", diz Kant ao fundamentar a sua *Crítica da Razão Prática.* Igual substituição se observa no final de *Cármides,* em que se

trate de um escrito da primeira fase do autor. Depois de haver sido levada a análise do conceito do "Conhecimento do conhecimento" às suas últimas conseqüências, Sócrates se confessa aborrecido por não poder aplicar em Cármides a fórmula mágica aprendida com o médico trácio. Mas o propósito de Cármides, de procurar a companhia de Sócrates daí por diante, para submeter-se ao seu exorcismo, é a melhor prova de que a temperança, ou conhecimento de si mesmo, é um postulado filosófico-prático e, por conseguinte, ético, ainda mesmo que não consiga explicá-la até seus mínimos refolhos a especulação teórica.

"Muito bem, Cármides, disse Crítias; faze isso mesmo. A melhor prova que poderias dar-me de que és temperante é deixares-te exorcismar por Sócrates e não te afastares nem muito nem pouco do seu lado."

Porém não nos esqueçamos do propósito primacial de Platão, nos escritos dessa fase de sua atividade. Talvez com tudo isso quisesse mostrar que a carreira política de Cármides teria sido diferente, se ele se houvesse deixado influenciar menos pelo seu tutor e primo e se aproveitasse um pouco mais dos ensinamentos de Sócrates.

LfSIDE

"Dirigia-me diretamente da Academia para o Liceu, pelo caminho de fora que passa rente com o muro da cidade..." Assim principia Sócrates seu relato para ouvintes não declarados, mas, evidentemente, num ambiente igual ao da preleção de *Cármides*. E, logo adiante, ao perguntar-lhe Hipótales de onde vinha e para onde ia, respondeu: Da Academia! Vou diretamente para o Liceu.

Para o leitor desprevenido, esse começo presta-se a confusão, pelo que sugerem os nomes das duas localidades, com o significado que chegou até nós. Mas, pelo simples fato de vir na boca de Sócrates, Academia não podia indicar a instituição de caráter pedagógico fundada por Platão por volta de 385, logo, muito depois da morte daquele. Com maioria de razões, o mesmo passa com relação a Liceu, ou seja, a escola fundada por Aristóteles no local desse nome. Ao tempo da composição de *Líside,* talvez ao próprio Platão ainda não houvesse ocorrido a idéia de criar o centro de estudos a que iria infundir cunho pessoal, o que só se deu depois de sua visita à Sícilia e aos pitagóricos de Tarento.

Para Sócrates, como para os leitores de Platão, que se confundiriam com o círculo reduzido de seus ouvintes, Academia era o jardim chamado de Akademus ou Ekademus, situado a seis estádios — cerca de dois quilômetros — a NO de Atenas, que Hiparco, filho de Pisístrato, como último dono, murara para nele construir um ginásio. Assim se explica a pressa de Sócrates, de ir de um local para outro, por serem ponto de reunião dos jovens, cuja companhia sempre procurara, no seu afã de doutrinação. O fato de encontrar Hipótales e outros jovens na porta de um ginásio de construção recente, trai a intenção do autor de insistir na ausência temporária de Sócrates do seu meio habitual e

de localizar o diálogo na mesma época da encenação de *Cármides*, talvez um dia depois, isto é, ao retornar Sócrates da campanha de Potidéia.

Como preliminar, observaremos que é muito relativa a designação de monografia dada aos quatro primeiros diálogos que se seguiram à *Apologia*, por não ter sido intento primacial de Platão dissertar teoricamente em cada um deles acerca das virtudes de que tratam: a coragem, a sofrosine ou temperança, a amizade e a justiça, senão, antes de tudo, reabilitar a memória de Sócrates e apresentá-lo aos Atenienses como o protótipo da Virtude, com maiúscula, cuja idéia engloba aquelas virtudes particulares. Como tal, Sócrates teria sido o modelo dos jovens durante toda a vida, e mais, mestre dos moços da nobreza que, por tradição iniludível, algum dia viriam a dirigir os destinos da cidade.

Daí a escolha inteligente das personagens de cada Diálogo e do meio em que é desenvolvido o tema, bem diferente, no seu exclusivismo, do que soía fazer em vida o próprio Sócrates, que tanto conversava com os filhos d'algo, se calhava encontrá-los no mercado, como, e preferentemente, com artesãos de todos os misteres. Em sua argumentação com aqueles o Sócrates de Platão só conserva os exemplos, tirados quase sempre das profissões manuais, para maior escândalo dos ouvintes. Todos os temas são tratados com vistas à posição social e à capacidade dos interlocutores. Em *Laquete*, discorre Sócrates sobre a coragem, por conversar com dois guerreiros conhecidos, um dos quais era a prova eloqüente de que ele poderia ser tomado como exemplo vivo dessa "virtude", o que só nos será contado muito tempo depois, em circunstâncias diferentes. Em *Cármides* e *Líside* são moços as figuras do primeiro plano; Cármides era quase adolescente, com 17 anos, porventura; Líside ainda é menino de 12 para 13 anos, mas desde então já se revelava como a súmula das qualidades morais e físicas que para os Gregos constituíam o tipo do homem verdadeiramente nobre e perfeito, *kalós kai agathós*. Principalmente físicas.

É de notar que ao tempo da composição desse Diálogo, Platão já deveria ter verificado que Líside não se tornara nenhum dos pró-homens da República, nem figura de relevo na literatura ou na filosofia. A história, pelo menos, nada nos conservou a seu respeito, só podendo a arqueologia apontar uma lápide com o nome de sua filha Istmônica, formado, sem dúvida, para comemorar alguma vitória nas competições esportivas do Istmo, talvez uma geração antes, porque o masculino Istmônico já era usado na família. Para Platão,

essa nobreza de sangue e a perfeição das formas eram elementos mais do que suficientes para augurar-lhe futuro auspicioso, pouco importando que não chegasse a distinguir-se noutras atividades. Por isso, quando Sócrates soube quem era o apaixonado de Hipótales, depois de muita micagem da parte deste para revelar-lhe o nome, não se conteve e exclamou: Bravo, Hipótales! Que amor nobre e moço vieste encontrar aqui!

O presente Diálogo é dedicado ao estudo da Amizade, que, podendo manifestar-se desde cedo, produz mais sazonados frutos quando o adolescente vê no seu guru — para empregarmos uma expressão de outra cultura — o modelo das virtudes morais e cívicas que se esforçará por imitar. Platão com 40 anos e Dião de Siracusa com 20 formam o par mais adequado nessas relações entre mestre e discípulo. Os moços, por deficiências muito próprias, estão sujeitos a erros de apreciação, não sendo, por vezes, aconselhável a maneira por que alimentam a vaidade e o orgulho de seus afeiçoados.

É o que Sócrates critica em Hipótales, para mostrar como poderia prejudicar-se com suas próprias composições poéticas em louvor de Líside, em que enaltecia a riqueza de seus antepassados, coudelarias, vitórias em Delfos, no Istmo e em Neméia, tudo isso dito no mais rigoroso estilo da tradição pindárica, que, para Ctesipo — 17 anos, mais ou menos, como Hipótales — não passava de velharias.

Nesta altura, não ficará fora de propósito a observação de que desde muito cedo Platão — poeta impenitente — se comprazia em zombar dos poetas, para acabar banindo-os mais tarde de sua república ideal.

Depois da conversa preliminar com Líside, para mostrar a Hipótales como deve proceder o apaixonado com o amigo, a fim de conduzi-lo pelo bom caminho, admoestando-o quando preciso, e apontando-lhe as limitações inevitáveis, passa Sócrates a discutir com Menéxeno a respeito do conceito da amizade. Qual é o amigo: o que ama ou o amado?

Se, para ser amigo, é indispensável reciprocidade de afeição, não haverá amizade se o que ama não for correspondido. "Não serão amigos de cavalos os indivíduos que os cavalos não amarem, nem amigos de codornizes, nem de cães, nem de vinho, nem de ginástica, nem de sabedoria, a menos que a sabedoria lhes retribua a amizade."

É uma tirada humorística no mais autêntico estilo de Platão em sua primeira fase, parecendo, por vezes, que Sócrates se comporta como os "antilógicos", com seus malaba-

rismos de palavras e sutilezas, o que na idade madura Platão iria combater. Para rebater aquela conclusão, traz Sócrates o juízo de um poeta, sem declinar-lhe o nome. Trata-se de Solão, cujo tesouro de máximas fazia parte da educação da juventude:

> É venturoso quem tem como amigos os filhos, cavalos
> de fortes cascos, lebréis caçadores e aliados distantes.

Menéxeno, que admitira antes que para ser amigo não importava ser correspondido, e depois, que não existiria amizade se não houvesse reciprocidade de afeição, não se atreve a rejeitar a autoridade do poeta, por ele indentificado sem custo, mas também sem atentar na arapuca que Sócrates lhe armara com aquela citação. Se o amigo é o amado, não o que ama, o inimigo será o odiado, não o que odeia, donde vem serem muitas pessoas amadas por seus inimigos e odiadas por seus amigos, passando a ser, por conseqüência, amigas de seus inimigos e inimigas de seus amigos.

Depois de longa digressão sem resultado apreciável, por proposta de Sócrates, para mudarem de caminho, passam a estudar o problema "de acordo com o método dos poetas". E evidente o espírito jocoso do autor, em concordância com a leveza de todo o diálogo. Sócrates finge esquecer que um minuto antes a Poesia não lhes prestara grandes serviços, como não irá prestar logo depois, ante a contradição das testemunhas invocadas. É com simulada seriedade que se dirige aos seus jovens ouvintes: "Os poetas são, para nós, a um tempo, pais e guias da sabedoria. Não se expressam por maneira banal com respeito às pessoas amigas, o que venham a ser; é a própria divindade, dizem, que faz os amigos e os aproxima" (214 a).

Com saboroso pouco caso e expressando-se em termos vagos — "se mal não me lembro, exprimem-se nos seguintes termos" — como se ignorasse a própria fonte da citação, canta um verso da Odisséia, ligeiramente modificado:

> É, pois, verdade que um deus sempre ajunta os que são
> [semelhantes,

para concluir que o semelhante é sempre amigo do semelhante, doutrina confirmada "pelos escritos dos grandes sábios", possivelmente os físicos da Jônia, que também só se exprimiam em versos, o que justifica sua inclusão entre os poetas.

Porém logo adiante (215 c), Hesíodo — citado nominalmente — é chamado a depor em contrário, para provar que o semelhante é o maior inimigo do semelhante:

Qual o inimigo do oleiro? outro oleiro; do bardo? outro bardo, e do mendigo? o mendigo.

Com trazer os poetas para a rinha, Sócrates alcançou um duplo fim: desmoralizou a Poesia, por patentear a contradição de seus mais lídimos representantes, e enfraqueceu o argumento do adversário. Demonstrado, assim, que nem o semelhante é amigo do semelhante, nem o contrário amigo do seu contrário, e chegados mais uma vez a um beco sem saída, propõe Sócrates recomeçar a discussão em novas bases, para chegarem, desta vez, a resultados mais positivos com respeito à definição procurada.

Meio adivinhando, como diz ele, e até com vertigens ante a complexidade do argumento, introduz um elemento novo, como preliminar, para melhor orientar a discussão. Como já houvessem demonstrado que o bom não pode ser amigo do bom, por ser autárquico o bem, por sua própria natureza e, assim, bastar-se a si mesmo e não precisar ligar-se a coisa nenhuma, como não podem ser amigos dos maus, nem os maus deles mesmos, visto serem naturalmente versáteis e nunca chegarem a formar amizade verdadeira: pergunta se não se dará o caso de ser amigo do bom o que não é nem bom nem mau? Seria o caso do doente, que ama o médico por causa da saúde.

Desta vez pisamos em terreno mais firme, ganhando o argumento muito mais força. O que não é nem bom nem mau é neutro e, como tal, não poderá ser nem semelhante a nada, nem dissemelhante, ficando, assim, excluído das hipóteses anteriores, de não poder ser amigo de nenhum. Porém como neutro, o que não é nem bom nem mau precisará de algum motivo para amar o bem, ao que a simples neutralidade não o levaria. Daí a segunda fórmula, apresentada mais adiante: O que não é nem bom nem mau ama o bem por causa da presença de algum mal. E exemplifica: O corpo, enquanto corpo, não é nem bom nem mau; mas, por causa da doença é obrigado a desejar e a amar a medicina. Logo, o que não é nem bom nem mau, torna-se bom por causa da presença de algum mal (217 b).

Nessa altura, passa Sócrates a definir os verdadeiros amantes da sabedoria, ao que dará maior desenvolvimento no *Banquete,* quando da fala de Diotima: "Por esse motivo, dizemos que os que já são sábios não são amigos da sabedoria,

quer se trate de deuses, quer de homens, como também não o são os ignorantes a ponto de serem maus, pois não pode amar a sabedoria quem for mau e ignorante. Restam, por conseguinte, os que, possuindo, de fato, esse mal, a ignorância, não se tornaram, com isso, de todo embrutecidos e ignorantes, porém ainda admitem ignorar o que, em verdade, ignoram. Eis por que são amigos da sabedoria apenas os que não são nem bons nem maus; os maus de todo e os inteiramente bons não são amigos da sabedoria. Já reconhecemos antes, em nossas considerações, que o contrário não é amigo do contrário, nem o semehante do semelhante" (218 a-b).

Com essa digressão não perde Sócrates de vista o que dissera antes, desde o encontro casual com Hipótales, conforme veremos na conclusão. Para consolidar ainda mais sua argumentação, Sócrates apresenta a fórmula definitiva, quero dizer, completa, porém sempre com a ajuda de algum exemplo, por não poderem subir aqueles meninos a tais abstrações: O que não é nem bom nem mau, em virtude da presença fortuita de algum mal, ama algum bem por amor de outro bem. Exemplo: O corpo, nem bom nem mau, por motivo da doença, quando esta não chega ao ponto de quebrar sua neutralidade, para deixá-lo inteiramente mau, é amigo da medicina, que é algo bom, por amor da saúde.

A esse modo, é por amor do amigo que o amigo é amigo e por causa do inimigo. Mas essa coisa amiga, por sua vez, só será amiga por causa de outra coisa amiga, e assim *ad infinitum,* o que nos põe diante do seguinte dilema: ou nos cansarmos de procurar os bens particulares, por amor dos quais o amigo é amigo, ou chegarmos a um princípio de amizade que não nos remeta a outro mais distante, ao *summum bonum,* àquele primeiro objeto por amor do qual dissemos que são amadas todas as outras coisas (219 c-d).

Com isso, mostra Platão que o sumo bem não é realizável em nossa experiência terrena, por excluir a presença casual do mal e, conseqüentemente, suprimir o desejo de alcançar algum bem — sempre concebido no plural: *bona* ou *agathá* —. É o pressuposto intemporal de todos os valores temporais, e, como tal, transcendente e irrealizável. Deixa, assim, de ser um conceito moral para tornar-se religioso, ou melhor, a base religiosa da moral.

E agora, para voltar ao terreno sólido dos fatos e ao próprio objeto de todas essas digressões, a saber, o conceito da Amizade, introduz Sócrates mais um elemento — o desejo — para concluir que só desejamos o que nos falta e que só

sentimos falta daquilo de que fomos privados, o que ele sintetiza na fórmula: Quem lhe faltar algo é amigo do que lhe falta (221 e).

Por outro lado, só desejamos o que nos é próprio. Logo, sentencia Sócrates com toda a seriedade, se sois amigos, Menéxeno e Líside, é que, por natureza vos pertenceis um ao outro. É fatal, por conseguinte, que o verdadeiro amante seja correspondido.

"Líside e Menéxeno fizeram um imperceptível sinal de assentimento; quanto a Hipótales, mudava de cor a cada momento, de pura satisfação" (222 b).

Fora cômodo dar por terminada a presente notícia, se não se me antolhasse necessário um balanço final do Diálogo, para melhor enquadrá-lo na obra literária, e principalmente filosófica, de Platão. Tanto mais que os comentadores divergem na apreciação do valor global de *Líside*. Para muitos, é fraca a colheita filosófica do Diálogo, por terminar em aporia, mas literariamente concedem que pode ser contado como um dos grandes triunfos de Platão, na sua primeira fase.

Neste particular, como em muitos outros pontos, Hermann Gauss viu bem e melhor do que a maioria dos comentadores. Se na parte final do presente estudo acompanhei rente com o texto sua exposição, na conclusão não me furtarei de transcrevê-lo com a maior fidelidade possível. É o que de mais pertinente já se disse, à guisa de comentário, com respeito a esse Diálogo. Como justificativa dessa preferência, ocorre-me o conhecido conceito de Quintiliano: *Cum reperto quod est optimum, qui quaerit aliud, peius vult.* (Quem já encontrou o ótimo e ainda procura, é porque deseja o pior).

"Está bem claro o que Platão quer dizer. Ao afirmar que só desejamos o que nos é próprio (oikeion) e, por outro lado, que todo esforço para alcançar algum bem implica, afinal, um primeiro Bem absoluto não mais realizável, que representa o pressuposto supremo de todos os bens temporais segundo sua escala de valores, outra coisa não quererá dizer se não for reconhecer que é inerente a nossa natureza a destinação para o verdadeiro bem, o que mais tarde viria a encontrar em Kant a formulação adequada, em seu escrito *Religião Dentro dos Limites Exclusivos da Razão*. A par dessa destinação para o bem — tal qual como em Kant, novamente — encontra-se uma "tendência" para o mal, também originária, porque, sem a presença casual de algum mal, que, em oposição a essa tendência, precisaremos com-

bater, não teríamos ocasião de procurar o bem. O que é particularmente impressionante no diálogo *Líside,* é que, para seu autor, essa "destinação" para o bem e essa "tendência" para o mal não se encontram lado a lado num dualismo moralizante, mas que até mesmo tal "tendência" para o mal é aceita como algo positivo e inerente à nossa natureza, pois sem ela não teríamos motivo para procurar o bem. Deixará de haver contradição em tudo isso enquanto essa "tendência" continuar sendo apenas tendência e não passar para a categoria de *oikeion* ou Destinação". Hermann Gauss: *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos* (I, 2, p. 116 sg.)

Chama a atenção no comentário de Gauss a insistente referência a Kant, trazido mais uma vez no presente estudo para complementar a exposição do pensamento de Platão. É que o saber filosófico não é de caráter cumulativo, como se dá com o conhecimento científico, que se aperfeiçoa com o suceder das gerações, independentemente das barreiras constituídas pelas diferenças entre as culturas. Em filosofia, dois espíritos distanciados pelos séculos, porém com idêntica visão do mundo, chegam a um acordo muito mais íntimo a respeito de problemas fundamentais do que o fazem corifeus da mesma escola, que digladiam entre si, na defesa do que cada um presume ser a doutrina verdadeira.

O remate de *Líside* é de pura comédia. No instante preciso em que Sócrates se dispunha a dar nova orientação ao discurso, com provocar algum dos mais velhos a contestar-lhe as últimas objeções, à maneira de espíritos maléficos surgiram os "pedagogos" de Menéxeno e Líside, conduzindo pela mão seus irmãos menores, e que, chamando-os pelos nomes, mandaram que fossem para casa, por já ser tarde. Era inútil qualquer entendimento com aqueles bárbaros de linguajar arrastado, tanto mais que davam a impressão de haverem bebido além da conta no festival em curso. Confessando-se vencidos, dissolveram a reunião. Mas Sócrates, sem negar até no último instante seu fraco de conversador impenitente, ainda encontrou jeito para dirigir uma palavrinha aos meninos, já no ponto de se retirarem: Desta vez, Líside e Menéxeno, tornamo-nos ridículos, eu, que já sou velho, e vós ambos. Porque os presentes, ao se retirarem, dirão que nos consideramos amigos — sim, porque eu também me incluo nesse número — porém não fomos capazes de descobrir o que seja amigo.

Essas palavras servem de enganar o comum dos leitores, que, de regra, deixam passar despercebido o núcleo positivo do Diálogo, para lastimar a aparente aporia em que termina.

EUTÍFRONE

Muito longe de obedecerem os Diálogos de Platão a um esquema único, conforme afirmam certos comentadores, o que neles se observa é a grande habilidade do autor na maneira por que leva Sócrates a variar a argumentação, de acordo, sempre, com a capacidade de seu opositor. Isso tudo, para não falarmos na caracterização das personagens, todas elas perfeitamente individualizadas, graças à capacidade incontestada do genial filósofo como poeta e comediógrafo. Uma coisa é sua argumentação quando conversa com meninos ou adolescentes, porém de inteligência viva e exercitada, ou mesmo com pessoas de maior cultura porém pouco dadas a especulações metafísicas, em que Sócrates não se teme de conduzir o interlocutor às alturas vertiginosas dos grandes temas, e outra, muito diferente, o que conversa com tipos da mais chapada mediocridade, como o adivinho Eutífrone, no empenho de espremer daquele crânio maciço a definição satisfatória do conceito da Piedade, o que de mais elementar se poderia perguntar a um adivinho, acerca do próprio fundamento conceitual de sua profissão.

É o que observamos desde as primeiras palavras da conversa havida entre ambos, quando do seu encontro casual no pórtico do Rei-arconte. Em *Eutífrone* o cenário é apenas sugerido: nada mais do que o local de encontro dos dois interlocutores, porém o bastante para mostrar-nos que Sócrates se achava deslocado, num ambiente estranho e, seguramente, hostil. Seu meio natural é o ginásio, em conversação com os atenienses — de preferência jovens — ou com algum estrangeiro de passagem pela cidade-luz, atraído, quase sempre, por sua própria fama. Época: na véspera do julgamento de Sócrates, na memorável primavera de 399. Quanto à data da composição do Diálogo, não é caso líquido

que se seguisse imediatamente aos Diálogos anteriores da presente edição, para tratar, em separado, de uma das cinco "virtudes" da classificação válida para a primeira fase das atividades filosóficas do autor e que em *Protágoras* são estudadas em conjunto. Foi só na *República* que Platão teria restringido para quatro o número das virtudes cardiais, por excluir das outras a Piedade.

A esse respeito merecem consideradas as observações de Gomperz, quando classifica esse Diálogo como posterior a *Protágoras,* porém anterior à *República,* e também depois de *Górgias,* em que é patente a diferença de ânimo do autor, com relação aos acusadores de Sócrates. Em *Eutífrone,* pelo contrário, as referências a Méleto são feitas com ânimo sereno, muito embora não oculte Sócrates o merecido desprezo que lhe inspira o poeta fracassado. É de notar, ainda, o amadurecimento lógico do autor, revelado no uso de certas expressões, tais como: "maior extensão" (epí pléon) (12 c) e o termo "hypóthesis" (fundamento) (11 c), ausente em *Protágoras,* e aqui empregado em sentido mais técnico do que em *Górgias*. Finalmente, a maneira precisa por que o conceito de piedoso (ósion) fica submetido ao de justo (díkaion), em flagrante contraste com *Górgias,* onde aparecem equiparados (*Obra cit.,* vol. II, *Nota 2* á pág. 383).

Particularidade que escapou a Gomperz, é a segurança com que Sócrates dirige a discussão e o abandono absoluto da pretensão de nada saber e de louvar-se apenas no que dissesse o adversário. Nesse ponto, o diálogo *Eutífrone* se diferença essencialmente dos da primeira fase, aos quais damos o qualificativo genérico de socráticos, porque refletem a maneira simples da conversa de Sócrates e seus recursos de argumentador, no afã de confundir o adversário. Neste Diálogo não poderia Sócrates fazer o elogio da profissão materna, nem exaltar as vantagens do método maiêutico na investigação da verdade, tal como vemos em *Menão* e em *Teeteto*: sendo ele estéril como as parteiras e órfão de todo conhecimento, consegue levar o interlocutor a encontrar com recursos próprios o conceito procurado.

Não é isso o que vemos em *Eutífrone,* onde Sócrates ajuda por todos os meios possíveis o pouco inteligente profeta a formular a definição pedida, com deixas sucessivas e insinuações mais do que inteligíveis para qualquer entendimento médio, mas que ante as limitações do "piedoso" adivinho são barreiras impossíveis de transpor. Neste ponto, Sócrates é apenas porta-voz do jovem Platão, já com visão do mundo de contornos bem definidos e um corpo de doutrina suficien-

temente elaborado. Ou se tratará de uma obra da maturidade, conforme insinuou Gomperz, digamos, de época posterior à da fundação da Academia?

A argumentação de Sócrates se apóia em base sólida, sem ficar nunca à mercê dos improvisos do momento, o que revela perfeita segurança dos recursos próprios. Em certa altura, diz expressamente: "E porque me dás a impressão de estares afrouxando, vou ajudar-te do meu lado, para mostrar-te como podes ensinar-me o que seja piedoso. Não vás desanimar antes do fim" (11 e). Isso não é a linguagem de quem ignora ou finge ignorar o assunto e procura orientar-se com o que sugere o interlocutor no decurso da conversa.

Razões de método, no entanto, ou mesmo de comodidade, nos levam a não abrir mão do esquema apresentado e a estudar *Eutífrone* depois de *Cármides* e de *Líside*, por formarem, ainda assim, todos eles um agrupamento aceitável, em que o elo unificador é o estudo de cada uma das virtudes em particular.

Contudo, ficará excluído de tal seriação o diálogo "Trasímaco", ou seja, o primeiro livro da *República,* que trata da Justiça, a quarta — ou quinta— virtude, conforme fizeram Hermann Gauss e outros, na interpretação dos diferentes títulos, ficando para ocasião oportuna mostrar o que representa esse livro como introdução ao traçado mais amplo da *República*. Afigura-se-me impiedade desmembrar o que Platão juntou. Baste-nos, por enquanto, a satisfação de surpreender e, em parte, compreender o segredo da gênese de um das poucas obras básicas da cultura ocidental.

Outro critério para o estudo de *Eutífrone* seria o da ordem cronológica dos acontecimentos, para associá-lo aos Diálogos relacionados diretamente com o julgamento e a morte de Sócrates. São eles os componentes da primeira tetralogia de Trasilo, conforme vemos ainda em muitas edições do texto original. É a seqüência adotada na obra de Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates,* em que são comentados e novamente traduzidos os quatro diálogos: *Eutífrone, Apologia, Critão* e *Fedão*.

Decerto influiu no critério dos comentadores modernos a simplicidade do traçado e suas dimensões. Parece menos estranho aceitar *Protágoras* como o primeiro em data, do que admitir que depois de produzir Platão obras de longo fôlego, como *Górgias, Crátilo* e *Menão,* voltasse a trabalhar num Diálogo mais simples.

Desde as primeiras palavras trocadas entre Sócrates e Eutífrone no pórtico do Rei-arconte, as duas figuras ficam perfeitamente individualizadas, chamando a atenção, de imediato, a naturalidade com que Sócrates se refere ao autor da queixa-crime apresentada contra ele. Muito diferente é a irritação do autor de *Górgias,* quando da hipótese formulada por Cálicles, no caso de vir Sócrates a ser chamado ao tribunal por qualquer tipo desclassificado e não poder nem abrir a boca para defender-se. Talvez conheças, disse ele a Eutífrone, esse Méleto, de Pito, de cabelos compridos e nariz adunco? Basta essa simples indicação para definir o estofo moral do acusador, sobre cobri-lo de ridículo. "Tetanótricos", com referência a cabelos, tanto pode significar comprido como liso. Decidamo-nos por compridos (tetanóthrix — *qui promissus habet pilos,* informa Stephanus), o que para a época era indício de caráter efeminado.

Não se pode negar da parte de Eutífrone boa-vontade com relação a Sócrates; conhecia-o de longa data, como o prova ao referir-se com naturalidade ao seu demônio familiar. A esse fato atribui o erro de Méleto, por acusá-lo de criar deuses novos e de, com isso, corromper a mocidade. Com ele, Eutífrone, também se dava a mesma coisa, já lhe sendo conhecido por experiência própria quanto pesam calúnias dessa natureza perante as multidões. "É que eles têm inveja de gente como nós."

Mas seu valor como perito na profissão de adivinho oficial e conhecedor das coisas divinas é posto à prova logo à primeira profecia por ele formulada, com dizer que Sócrates se sairia bem do processo que lhe armaram. E muito embora falasse *ex eventu,* como personagem do diálogo, transparece a intenção do autor, de fazer ressaltar sua figura caricata.

Diferentemente de Sócrates, Eutífrone ali se achava como acusador. Na exposição de seu caso, joga com as diferentes acepções do verbo diôko, que tanto significa acusar como procurar alcançar ou perseguir. É como se deve traduzir o curto diálogo entre os dois. A quem acusas? lhe perguntou Sócrates. A quem me faz passar por louco, só pelo fato de tentar pegá-lo. Porém não se trata de passarinho, explica, senão de alguém muito velho para poder voar. Ali se encontrava por haver apresentado queixa-crime contra seu próprio pai.

Era, realmente, de arregalar os olhos, e, para as leis de Atenas, ocorrência inaceitável. Talvez Eutífrone já contasse com a rejeição da queixa, por improcedente, visto ser seu principal intuito "purificar-se". Como adivinho consciencioso

e conhecedor das coisas divinas, não poderia dormir sob o mesmo teto com um criminoso de morte sem que se limpasse da contaminação inevitável com denunciá-lo à justiça. Com o pronunciamento dos magistrados, ficava salva sua responsabilidade e tranqüila a consciência. Vale a pena ouvi-lo na exposição do caso, por servir essa passagem de ilustração de como divergem os comentadores na apreciação de fatos comezinhos.

"Em verdade, a vítima era um pobre jornaleiro a meu serviço; e como estávamos preparando uma lavoura em Naxo, trabalhava para nós nessa tarefa. Certo dia, num acesso de bebedeira, brigou com um dos nossos criados e o degolou. Meu pai, então, tendo-o amarrado de pés e mãos, mandou jogá-lo numa fossa qualquer e despachou para aqui um mensageiro, a fim de consultar o exegeta sobre como deveriam proceder. Nesse em meio, desinteressou-se do homem, que continuava amarrado, por considerá-lo assassino, pouco se lhe dando se ele viesse a falecer. E foi o que, de fato, aconteceu, pois a fome, o frio e as cordas o mataram antes que o mensageiro regressasse" (4 c-d).

Preliminarmente, positivemos um pequeno anacronismo por parte de Platão: em 399, ano do julgamento de Sócrates e, conseqüentemente, da época imaginada para seu encontro com Eutífrone no pórtico do Rei-arconte, já não existia o ofício de "exegeta" oficial para assuntos sagrados, supresso, como o fora, em 404, ano também em que Atenas perdeu Naxo. Porém escrevendo em data posterior, Platão aproximou os dois fatos, tanto para estudar a figura de Sócrates sob nova perspectiva, como para dar maior relevo à oposição entre suas convicções pessoais e o culto oficial da cidade, de que tanto se falara no processo.

Por mais extravagante que nos pareça o caso, tudo indica que não se trata de fantasia do autor, mas de um fato real que, por sua própria estranheza, deu muito que falar. Nada mais interessante do que confrontar os dois extremos: o procedimento de todo em todo condenável de um adivinho oficial, que banhava sua inspiração nas mais cruas lendas da mitologia popular — como Zeus, "o melhor e o mais justo dos deuses", acorrentara o pai porque devorava injustamente os filhos, o que este também fizera com o dele, por idêntico motivo, " e coisas ainda mais maravilhosas" — e o filósofo esclarecido que rejeitava, de plano, como frutos da barbárie as lendas desse tipo e procurava assentar em bases racionais a vida interior do homem, mas que fora condenado à morte por impiedade e por supostas inovações do culto.

Parece claro a barbaridade do crime, não omitindo Platão nenhuma particularidade com o fim de atenuá-lo. Ademais, as leis de Atenas admitiam que em caso de morte de algum escravo, o dono poderia representar em juízo. O que é estranho na ocorrência é ser denunciante o próprio filho. Mas, escravo não era gente, tanto na antiguidade como em nosso tempo. Por isso mesmo, tinha o nome de "andrópodo", o que, numa etimologia arbitrária porém muito expressiva, significa: homem de pés, isto é, sem cabeça e, conseqüentemente, sem alma. Não poderia, pois, o senhor de escravos conceder-lhe importância acima de sua condição. E tanto é assim, que no ajuizar a ocorrência, alguns comentadores modernos chegam quase ao ponto de propor a ereção de um monumento para comemorar o fato, tão inocente se afigura a todos o ato do velho fazendeiro. Para Gigon, a falta do pai de Eutífrone é de proporções mínimas; não tratou do criminoso, por não ter obrigação de fazê-lo, o que só competia aos parentes (Citação tomada de Friedländer, que se dispensa de comentá-la).

Taylor não é menos categórico. Ao referir-se à denúncia de Eutífrone, sugerindo, com acerto, que talvez ele contasse de antemão com a rejeição da queixa, acrescenta cheio de compunção ante as veneráveis cãs daquela vítima da impiedade filial: "Não iremos a ponto de imaginar que Eutífrone esperasse ou desejasse que de seu ato decorressem conseqüências mais graves para o lado do idoso *gentleman*" (*Obra cit.*, pág. 147).

Esse encontro foi para Sócrates verdadeiro achado, pois as preocupações com o pleito iminente não lhe arrefeciam o vezo das discussões, sempre que se lhe oferecia oportunidade. Assim como assim, a impiedade era a base da acusação que lhe moviam, e de inovação em matéria religiosa. Só como decorrência desse fato é que vinha a queixa de corromper a mocidade. Ora, ali estava a pessoa mais qualificada para instruí-lo e orientá-lo no que deveria dizer no dia seguinte, perante os julgadores, a fim de rebater as imputações de Méleto. Tornar-se discípulo de Eutífrone era a maneira mais segura de desarmar a acusação.

A vaidade de Eutífrone não lhe permite perceber a ironia transparente nas menores palavras de Sócrates. Seu conhecimento de longa data não lhe permitiu adivinhar o risco a que se expunha em aceitar o convite para um debate sobre a essência da Piedade. Até o fim da discussão, está convencido de serem inesgotáveis seus conhecimentos das coisas divinas e que só a grande estupidez de Sócrates o

impedia de compreender sua explicação. "Já te disse há pouco, Sócrates, que seria por demais cansativo aprenderes com minúcias tudo isso. O essencial é o seguinte..." (14 a-b).

Convidado para definir a Piedade, faz mais do que Laquete com relação à Coragem, quando foi buscar exemplos em sua experiência pessoal de soldado: apresenta-se como norma universal e medida das coisas: "Piedoso é o que eu faço neste momento, a saber: perseguir os criminosos, tanto de crime de morte como de roubo sacrílego ou de qualquer outro ato do mesmo gênero, quer se trate de pai, quer de mãe ou de quem quer que seja; não persegui-lo, é ímpio" (5 d-e).

Mas Sócrates não lhe pedira que apontasse um caso particular, senão a idéia geral que faz que sejam piedosos todos os atos piedosos. A segunda definição de Eutífrone não é menos frágil do que a primeira: o que aos deuses agrada é pio; o que desagrada é ímpio. Bem; mas, como saber o que agrada aos deuses, se o acervo mítico onde Eutífrone vai buscar alimento para sua imaginação e de que faz tão grande cabedal nos revela um Olimpo dividido em guerras e discussões sem fim? A esse modo, o que é agradável a uma divindade pode ser do desagrado de outra, ficando, assim, pio e ímpio ao mesmo tempo.

Sempre em termos da maior cortesia — meu admirável amigo, felizardo, sapientíssimo — Sócrates encurrala o adversário até tolher-lhe os movimentos. "Desse modo, Eutífrone, não será de admirar se o que ora fazes, punindo teu pai, seja agradável a Zeus, porém odioso a Crono ou a Urano; caro, realmente, a Efesto, mas intolerável a Hera, e assim com os demais deuses, se sobre isso cada um pensar de modo diferente" (8 b).

Com a formulação da terceira pergunta, Eutífrone começa a ter vertigens. Minto; limita-se a declarar que não compreende. Nem lhe fora possível acompanhar Sócrates por entre as sutilezas daquele raciocínio. Não entende a pergunta nem se dá conta da transcendência do problema apresentado. "Considera o seguinte: o que é pio é amado pelos deuses por ser pio, ou é pio porque é amado pelos deuses?" (10 a).

É muito, evidentemente. Porém não nos seria de proveito algum presenciar com maiores particularidades os apuros metafísicos do pobre adivinho e o cair das bagas de suor frio arrancadas de sua incompetência, no caso, bem entendido, de que nalgum momento ele chegasse a vislumbrar

todo o ridículo de sua situação. E quanto mais crassamente se pavoneava de conhecer os assuntos divinos, mais eloqüentes mostras de deferência dava Sócrates ante sua invejável sabedoria, tanto maior em si mesma, conforme declara, quanto mais moço ele era em relação a Sócrates. "Como disse há pouco, só estás afrouxando por excesso de capacidade. Vamos, felizardo, concentra-te um momento; o que eu disse não é difícil de compreender" (12 a).

A última definição de Eutífrone nos traz de volta para o ponto de partida: depois de aceitar a sugestão de Sócrates, de que a piedade talvez possa ser considerada como parte da justiça, identifica essa parte piedosa e santa com o que se refere ao tratamento dos deuses. Porém Tratamento é expressão de largo emprego. Apertado um pouco mais, identifica-o com o que fazem os escravos com relação a seus senhores. De nossa parte, então, é um serviço prestado às divindades. Porém todo serviço visa a um determinado fim: o objetivo dos médicos é a preservação da saúde; o dos arquitetos, a construção de casas. Qual será, então, esse belo trabalho que produzem os deuses, quando nos empregam como ministros deles?

Depois de formular a resposta em termos vagos: Muitas e belas coisas, encerra Eutífrone o apertado círculo de sua dialética. Piedade, agora, viria a ser uma espécie de comércio entre os homens e os deuses: a troco de sacrifícios e presentes, pedimos-lhes bens e tudo o de que necessitamos. Mas, que proveito podem tirar os deuses do que recebem de nós? E que podem esperar dos homens, se de nada carecem e se tudo o que temos de bom é dádiva deles mesmos? Mostras de deferência, arremata Eutífrone; e, como disse há pouco, algo de que se agradam. Vieram bater, assim, na definição do começo: piedoso é o que agrada aos deuses; o contrário disso é ímpio.

Não havia remédio: era preciso passar uma esponja em tudo o que fora discutido e formular com melhor base o que, em sua essência, seja Piedade.

"Noutra ocasião, Sócrates", desculpou-se Eutífrone; "agora estou com pressa; já é tempo de ir-me embora".

Há quem procure tirar conclusões edificantes da evasiva de Eutífrone: como resultado da lição recebida no interrogatório apertado a que fora submetido, Eutífrone cai em si e desiste de levar adiante o processo iniciado contra seu pai. Em vez de atravessar o pórtico para tratar do assunto com o *Basileus,* razão única de achar-se ali naquele momento, lembra-se ou finge recordar-se de um negócio urgente que

reclamava sua presença noutro lugar. Não me parece cabível semelhante interpretação; em circunstância alguma as limitações de Eutífrone lhe permitiriam uma conversão tão radical. Essa desculpa é recurso muito empregado nos Diálogos de Platão. Quem fala agora é o escritor e o admirável encenador de comédias. Como Protágoras, no fim do diálogo do mesmo nome, alega Eutífrone negócio urgente para safar-se da apertura. Mas é desculpa esfarrapada. Platão, agora, é quem pensa os argumentos, para arrematar sua composição com o equilíbrio que lhe conferia a visão certeira das coisas e que não pode faltar em nenhuma obra de arte. E tanto é assim, que as últimas palavras de Sócrates voltam a tratar do caso concreto que despertara aquela discussão. Deixando de lado sua ironia costumeira, censura Eutífrone sem a menor atenuante, e também sem necessidade, mostrando-lhe a gravidade de seu procedimento irrefletido. 'Se não soubesses exatamente o que é pio e o que não é, estou certo de que nunca terias concebido o projeto de acusar teu velho pai de crime de morte, por causa de um simples mercenário. Não só temerias incorrer no desagrado dos deuses, no caso de não estares procedendo direito, como revelarias respeito à opinião dos homens " (15 d).

Mais, ainda: no instante em que Eutífrone batia em retirada, torna a falar-lhe do seu projeto — com ironia sutil, sem dúvida — de fazer-se seu discípulo, para livrar-se das acusações de Méleto. Com isso provaria o propósito de não voltar a especular, por ignorância, sobre assuntos de religião, nem de promover inovações prejudiciais à mocidade ateniense, o que lhe permitiria, daí por diante, levar vida melhor.

Levar vida melhor; é a tônica da Razão prática, a que vai dar, em última análise, toda a filosofia de Platão, o que só não enxergam os que a interpretam como produto da abstração levada às últimas conseqüências, um suposto idealismo carecente de apoio no mundo que nos cerca.

Não é, pois, inteiramente negativa a conclusão de *Eutífrone*. Conquanto a Piedade não chegasse a ser definida, ficou muito bem enquadrada no conceito mais amplo da Justiça, o que já constitui lucro apreciável. Além do mais, a conclusão, nesse Diálogo como em todos, não deve ser procurada apenas na argumentação desenvolvida de parte a parte em torno de determinado tema, como se tivéssemos em mãos a reprodução estenográfica de uma conversa realmente havida entre duas ou mais pessoas. Sem diminuir a importância da "tese" nos escritos de Platão — outros tantos

marcos que assinalam a marcha de seu pensamento em muitas décadas de atividade — importa, antes de tudo, ressaltar o propósito do autor, de participar da vida da cidade, numa palavra: da política. Era esse o efeito imediato a que visava com mais essa achega para o retrato de Sócrates, o que seria no seu tempo compreendido muito mais fàcilmente do que os elementos doutrinários apresentados na exposição.

A cada novo escrito de Platão, modificavam-se os traços do Sócrates histórico, a favor dessa idealização, simples máscara do doutrinador, que se valia de tal processo para influir diretamente na política. Alguns anos depois, iria recrudescer o debate em torno do julgamento de Sócrates, porém já agora com elementos de todo em todo estranhos ao Sócrates histórico, o que se deu logo depois da publicação de Górgias — como haveremos de ver na ocasião oportuna — com seu ataque violentíssimo contra a democracia dominante.

O Sócrates de Polícrates, do qual podemos fazer uma idéia pelo escrito de Libânio sobre o mesmo tema, é eminentemente político, sendo contra sua doutrinação democrática que se aceram os dardos dos que o combateram, muito embora no processo de Sócrates não houvesse sido ventilado esse aspecto de sua atuação em vida. É que a literatura formada em torno daquela figura histórica crescia com as novas contribuições, que cada vez mais se afastavam da realidade vivida, para ocupar-se com a imagem daquilo que poderia ter sido.

Em *Eutífrone* o ataque à democracia não é frontal. Mas a simples aproximação dos dois tipos, o filósofo de mente arejada e o representante do povo crendeiro e intolerante, já explica as intenções do autor, na exposição do conceito de Piedade. O adivinho ridículo, com sua sabedoria bebida em lendas do mais baixo estofo, é absolvido e continuará muito lampeiro, como peso inútil sobre a terra — para empregarmos uma expressão de Homero, muito do agrado de Platão —. Quando muito, será objeto de galhofa, porém dessa zombaria inócua, que mais indica solidariedade do que oposição. No entanto, Sócrates, o mestre incontestado de nós todos, da mocidade ateniense, é condenado à morte, como o foram muitos outros, antes e depois dele, por perturbar o sono dogmático daqueles meritórios cidadãos. Não poderia ser mais clara a mensagem. Mas como manifesto político, só poderia ter mais eficiente atuação depois de reforçado com a do panfleto *Górgias,* em que o problema é atacado de frente e expostas em toda sua gravidade as implicações da tese democrática.

PROTÁGORAS

Se excetuarmos *O Banquete*, é *Protágoras* o mais brilhante Diálogo do gênero, a peça indicada para iniciar-nos, não direi na filosofia de Platão, porém na maneira de Platão filosofar. Por isso mesmo que não conclui e termina em aporia, com uma dessas sutis escapatórias de Sócrates que nos deixam desconsertados, quando troca de posição com o adversário e cada um passa a defender o que no começo combatia, serve de exemplo de como, para Sócrates, filosofar é um recomeçar sem fim, ascensão ao mundo das idéias por caminhos sempre novos, que nos desvendam maravilhas porém sem nunca permitirem conclusões definitivas.

Daí a impossibilidade de enfeixarmos Platão num sistema coerente, como fazemos com os outros grandes vultos da história da filosofia. É que seu pensamento é a própria filosofia em marcha, uma contínua tomada de posição do espírito em frente dos problemas eternos do conhecimento, porém fadada "ab initio" a insucesso parcial, pelas próprias condições da pesquisa sob a forma de diálogo de uma determinada pessoa — o indivíduo Sócrates — nas mais variadas circunstâncias e com parceiros diferentes.

Até mesmo suas contribuições originais para a história do pensamento, nessa longínqua fase da cultura ocidental em que se processava o que hoje denominamos a descoberta do espírito, são expostas por maneira fragmentada, quando não contraditória. Exemplo típico é a chamada teoria das idéias, de que tratam os compêndios de filosofia, cuja paternidade lhe é, com razão, atribuída. No entanto, defrontar-se-á com sérias dificuldades quem quiser apontar no *Corpus platonicum* o Diálogo, ou Diálogos, em que essa teoria venha exposta, como fôra de esperar, o que não acontece com os escritos de qualquer outro pensador. No conjunto da produção de Kant,

por exemplo, será fácil indicar o volume e a página para quem quiser estudar de perto alguns pontos fundamentais de sua concepção do mundo, digamos, o Imperativo categórico ou o que ele denominava Juízos sintéticos *a priori*. Em outros filósofos, às vezes, o título da obra define a natureza do problema tratado e anuncia a solução apresentada. Com Platão igual experiência nos levaria a resultados negativos. Para não mudarmos de exemplo, além de não encontrarmos uma exposição satisfatória da teoria das idéias, Diálogos há em que ela é sujeita a uma crítica impiedosa por parte de adversários de pulso e em que Sócrates se nos apresenta sem aquele espírito combativo e a vivacidade muito própria, quando não é o caso de calar-se, para assumir papel de simples espectador nos debates travados por terceiros.

É que Platão não parou de aprender e, por isso mesmo, de modificar-se, o que se verifica facilmente na seqüência de suas produções, quando lidos os Diálogos por ordem cronológica. Não admira, assim, que na história do pensamento seja ele, talvez, o único exemplo — ou, seguramente, o exemplo mais nobre — de um autor que reformula sua concepção mais cara, contribuindo, até, para desmoralizá-la, como nunca se atreveria a fazer seu mais ferrenho adversário. E se sempre teve o que aprender, nunca deixou de ensinar, pois em todos os casos sua doutrinação pressupõe pelo menos um ouvinte que intervém ativamente nos debates e por vezes influi nas conclusões. Sob tal aspecto, todos os Diálogos são ilustrativos dessa característica de seu espírito: o ensino como traço primordial de sua filosofia, o procurar com outro, o doutrinar alguém na medida em que se desenvolve o tema. Como gênero literário, o Diálogo é o veículo mais indicado para a exposição de sua doutrina, e o Diálogo socrático, sua principal criação, a maneira mais simples de apresentar essas aventuras sempre novas no domínio das idéias.

Em *Protágoras* a encenação é perfeita e a caracterização das personagens, o que de mais genial se poderia exigir de um comediógrafo experiente. Mas a riqueza de temas e a variedade dos discursos não nos devem prejudicar na apreciação do que se poderia denominar a idéia mestra do Diálogo, a saber: o confronto entre Sócrates como educador da juventude ateniense e os sofistas que no seu tempo lhe disputavam esse primado. Semelhante propósito é que empresta unidade à peça com suas três partes bem delimitadas e, aparentemente, sem conexões internas.

Para quem considera *Protágoran* um Diálogo de tese, sobre sabermos se a virtude política pode ou não pode ser

ensinada, a apreciação do mito desenvolvido pelo sofista deixa muito a desejar, como parecerá forçada nesse Diálogo a crítica feita ao poema de Simônides. Já houve quem dissesse que esta última digressão é um corpo estranho encaixado pelo autor naquela altura do debate, para dar saída a um escrito ocasional, à maneira do que viria Goethe a fazer na segunda parte do romance *Wilhelm Meister*, lardeado por ele de composições anteriores. Conforme veremos na ocasião oportuna, semelhante juízo peca por superficial. Só quem apreciar o conjunto sob a perspectiva indicada, é que ficará em condições de fazer inteira justiça a suas partes, isoladamente consideradas.

Passemos de corrida pelas cenas iniciais, até chegarmos com Sócrates e o jovem Hipócrates à residência de Cálias, onde se achavam hospedados três sofistas famosos. Esse Cálias já nos é conhecido da *Apologia*, por haver gasto, sozinho, mais dinheiro com os sofistas do que todos os Atenienses reunidos. Tinha sede de saber, ou melhor, desejava brilhar na vida pública, como orador ou dirigente da cidade, o que só conseguiria, segundo acreditava, entrando para a escola daqueles sábios. E agora, como cidadão de posses, timbrava em hospedar esses mesmos malabaristas da palavra que tão bem sabiam cobrar suas lições.

O fato de se reunirem sob o mesmo teto "estrangeiros" da mais variada procedência: Pródico, de Ceos, Hípias, de Élide, e o abderita Protágoras, revela a intenção do autor de localizar a cena num passado distante, no período áureo da hegemonia política e espiritual de Atenas, digamos, já no fim da era de Péricles, quando Sócrates se achava no começo de sua doutrinação e contaria pouco mais de trinta anos. É no que o autor insiste em vários momentos de sua exposição, com fazer Protágoras declarar que poderia ser pai de qualquer um dos presentes, o que também se aplica aos outros dois grandes daquela conferência, que nessa questão de idade, regulavam com Sócrates.

A visita de Protágoras a Atenas constituía acontecimento sensacional. Porém Hipócrates, filho de Apolodoro, só o soubera no terceiro dia, tarde demais para ir falar com Sócrates, o que fez no dia seguinte, antes mesmo de nascer o sol. Importava-lhe tomar lições com Protágoras; e com o arrebatamento próprio da idade, declarava-se disposto a gastar todos os seus haveres e até os dos amigos. É quando interfere Sócrates, para lançar um pouco de água fria em seu entusiasmo e fazê-lo retornar ao bom caminho. Observemos de passagem que, muito embora a cena dessa conversa

com Sócrates reflita a experiência pessoal de Platão, que nos contaria indiretamente como despertara para a filosofia, não há necessidade de considerarmos *Protágoras* como o escrito de estréia do jovem pensador. O acabamento do Diálogo é perfeito demais para poder ser atribuído a um principiante, por mais genial que fosse. Conforme observa judiciosamente Taylor, ninguém começa pelo fim; primeiro terá de aprender a manejar seus instrumentos de trabalho.

A visita do moço Hipócrates decidiu seu futuro; antes mesmo de chegarem à casa de Cálias, já estava esclarecido acerca de todo o alcance do que pedira a Sócrates, no sentido de conseguir aquela apresentação.

Lições de quê? lhe perguntou Sócrates. Em que ramo do saber pretendia Hipócrates aperfeiçoar-se com os ensinamentos de Protágoras? Por exemplo, se ele fosse procurar seu homônimo de Cós, da linhagem de Esculápio, e lhe oferecesse dinheiro pelas lições solicitadas, seria com a intenção manifesta de chegar a ser médico. O mesmo se daria na hipótese de estudar com Policleto, de Argos, ou com o ateniense Fídias: remunerava-lhes os serviços, com a esperança de tornar-se escultor.

E com Protágoras? Qual diremos que seja sua profissão? Visivelmente ruborizado — já estava bastante claro para que Sócrates o percebesse — teve Hipócrates de confessar que se tratava de um sofista, muito embora não pudesse explicar em que consistia, ao certo, o ensino desses mestres de sabedoria — *sophós istêr* — numa etimologia duvidosa e muito vaga para servir como programa de estudo. Hipócrates compreendeu de pronto que a um filho d'algo de boa tradição não ficava bem ombrear-se com gente desse estofo.

Depois dessas considerações preliminares, a visita a Protágoras perdera o atrativo do começo. Porém era preciso ir até o fim; urgia demonstrar "in loco" a verdade das afirmações de Sócrates, de que, como educadores, os sofistas eram de rejeitar, e o ensinamento de todos eles, simples aparência do saber.

O espetáculo que se nos oferece à vista, ao franquearmos o pórtico da mansão de Cálias, é desses que nunca mais se apagam de nossa retentiva. A passear de um extremo a outro do recinto, via-se Protágoras, acompanhado de enorme séquito, em que predominavam estrangeiros arrebanhados das cidades por onde ele passara, atraindo-os com sua voz, como fazia Orfeu; e todos, enfeitiçados, o seguiam. Muitos já nos são conhecidos, principalmente da *Apologia*, e também de alguns Diálogos menores. Ali estava o anfitrião

Cálias, sempre solícito e atento para que seu crédito de hospedeiro não viesse a sofrer quebra; os dois filhos de Péricles, de nome Xantipo e Páralo; e também Cármides, quase menino ainda, na idade mais graciosa, *chariestate*, no dizer de Homero, em que o buço aponta; e Antímeros de Mende, o mais famoso discípulo de Protágoras, que estudava com ele para seguir a profissão de sofista... Crítias e Alcibíades chegaram pouco depois; e os que escutavam as lições de Hípias e de Pródico.

Digna de ver era a deferência com que se esforçavam para não incomodar Protágoras em suas idas e venidas por toda a extensão do pátio, com lhe tomarem a frente. "Todas as vezes que ele e seus acompanhantes se voltavam, em perfeita ordem e precisão os ouvintes se apartavam para a direita e para a esquerda, e, formando um círculo, numa execução admirável, vinham colocar-se de novo por trás dele" (315 b).

À vista, em compartimentos que abriam para o pórtico, e até mesmo num antigo celeiro que Cálias havia adaptado para receber tão dignos hóspedes, estavam Hípias e Pródico, cercados de discípulos que cada um doutrinava na sua especialidade. No instante de mencioná-los, Platão empunha a tuba épica, com sempre iniciar a referência como faz Homero na Odisséia, na primeira Nekyia: "Vi também Tântalo..."

É que a reunião era, realmente, extraordinária. A voz de Pródico, de baixo profundo, tornada mais grave ainda por efeito de uma faringite ocasional, chegava até o pátio como um rebôo indistinto, sem que Sócrates pudesse perceber o assunto da lição. Sem dúvida, alguma questão de sinonímia — esse era o seu forte — em que sempre se esmerava o genearca dos filólogos do nosso tempo, com descobrir diferença de significado entre os vocábulos, para enunciar com maior precisão o pensamento. Dentro de pouco, teremos oportunidade de vê-lo exibir-se nesse terreno. Achavam-se ali reunidos os representantes máximos da nova pedagogia; valia a pena promover um confronto entre eles e Sócrates, na presença da fina flor da mocidade ateniense.

É o que Platão nos oferece, painel felicíssimo, em que a oportunidade de caricaturizar não o levou a carregar nas tintas. O retrato de Protágoras é traçado com reverência, muito embora a figura de Parmênides, no Diálogo do mesmo nome, seja traçada com mais simpatia. É que Platão nunca diminuía o adversário, só pelo prazer de derrubá-lo. E tão naturais são algumas partes do Diálogo, que para alguns comentadores é original o mito contado por Protágoras, que teria

sido transcrito "ipsis litteris" de sua obra *Peri politeias,* perdida para nós.

O compartimento em que Hípias doutrinava sobre a natureza e os fenômenos astronômicos era bastante espaçoso para comportar os novos visitantes, Protágoras e seu séquito e também Pródico de Ceos, que, apesar da rouquidão e de exagerar os incômodos do momento, veio completar o auditório, desejoso, como todos, de saber o motivo da visita de Sócrates. Fora de Cálias a sugestão de se reunirem no compartimento indicado. "Exultantes à só idéia de ouvir aqueles sábios falarem, nós mesmos carregamos os bancos e os leitos e os dispusemos perto de Hípias, onde já havia outros bancos. Nesse em meio, vieram também Crítias e Alcibíades conduzindo Pródico, que eles conseguiram tirar do leito, e os que se encontravam com Pródico" (317 d, e).

Foi na presença dessa ilustre companhia que Sócrates repetiu a Protágoras o que pouco antes lhe dissera à parte: Hipócrates, aqui presente, deseja tomar aulas contigo e declara que de bom grado saberia das vantagens que lhe poderiam advir de tua companhia. Nisso, apenas, se resume a consulta.

A resposta de Protágoras é formulada em termos vagos: Desde o primeiro dia de convivência, disse, Hipócrates voltará para casa melhor do que era, o mesmo acontecendo no dia seguinte e nos subseqüentes, acentuando-se seu progresso a cada dia que passasse.

Sócrates objetou que isso não era novidade. A mesma coisa poderia afirmar Zeuxipo para quem se propusse a estudar escultura com ele, ou Ortágoras, o Tebano, para seus alunos de flauta. E no presente caso, desde a primeira aula Hipócrates voltará melhor para casa, e em cada dia que passar fará maior progresso... em quê, Protágoras, e a respeito de quê? (318 d).

É em tom paternal que Protágoras se dirige a Sócrates, como, aliás, convinha a um ancião de tanta sabedoria em conversa com alguém mais moço: Sabes formular questões, Sócrates, e eu sinto especial prazer em responder aos que bem perguntam...

Afinal, esclareceu-se que Protágoras se propunha ensinar a arte da política e de formar bons cidadãos. Ora, isso mesmo era o que Sócrates duvidava que se pudesse ensinar. E a prova é que em todas as questões técnicas apenas os profissionais são chamados a opinar: construções de casas ou de navios, operações de guerra e outras. No entanto, quando reunido o povo em assembléias, qualquer indivíduo

pode emitir opinião a respeito dos mais árduos problemas da república, sem que ninguém lhe estranhe a ingerência em tais assuntos nem exija prova de que estudou essa arte com professores credenciados, no pressuposto de que não há centros de ensino para a arte política e de que possa transmiti-la alguém a seus concidadãos. Outro argumento no mesmo sentido é que, na vida privada até os grandes estadistas são incapazes de ensinar a alguém o que sabem, sem excluir os próprios filhos. Exemplo disso mesmo eram os filhos de Péricles, ali presentes, que aprenderam com professores tudo o que pode ser ensinado, mas na matéria em que Péricles é sábio não só nada aprenderam com ele, como foram confiados a alguém para esse mesmo fim. "Andam por aí, soltos, como animais sagrados, com a permissão de pastarem livremente e ver se, por impulso próprio, venham a deparar com a virtude" (320 a).

Na boca de outra pessoa, semelhante referência seria considerada mancada das maiores; ditas por Sócrates, definem-lhe a rusticidade muito própria, que a ninguém ofendia. Platão soube o que fez ao transmitir-nos esse traço de sua fisionomia moral. Ainda assim, Protógoras — cortesão perfeito, de frases bem medidas — no fim de sua fala procurou atenuar-lhes a aspereza, com lembrar que era cedo para julgar com tamanho rigor os dois rapazes. "Ainda podemos esperar muito de ambos: são moços" (328 d).

É nessa altura que Protágoras relata seu famoso mito sobre a criação dos seres vivos e a formação das sociedades humanas, tendo antes perguntado, à guisa de sondagem da opinião da maioria: "Que preferis: falar-vos eu como um velho que se dirige a jovens e contar-vos uma história, ou expor o assunto sob forma de dissertação?" (320 c).

Deram-lhe liberdade para decidir como entendesse, tendo Protágoras escolhido o mito. Em suas exibições públicas ou em cursos particulares, os sofistas se valiam de uns tantos processos, que eles sabiam adaptar às circunstâncias: o mito, a dissertação ou discurso corrido, o debate e a interpretação de textos, de regra, alguma poesia. Na segunda parte do Diálogo, Protágoras modificará sua tática para espraiar-se em comentários acerca de uma poesia de Simônides.

"Houve um tempo em que só havia deuses, sem que ainda existissem criaturas mortais." Tal começo mostra que esse mito não é original, porém inventado "ad hoc" por Platão para caracterizar o ensino dos sofistas. É pouco provável que com seu conhecido cepticismo inventasse Protágoras semelhante história, ainda mesmo como recurso ocasional; tão

conhecido foi no seu tempo o princípio por ele enunciado, de que o homem é a medida de todas as coisas, como seu agnosticismo com referência aos deuses da mitologia.

"A respeito dos deuses nada posso dizer, nem que existem nem que não existem, ou que forma possam ter, porque tal conhecimento é prejudicado tanto pela obscuridade do assunto como pela brevidade da vida humana." Semelhante profissão de fé agnóstica o impossibilitava de analisar aquela ficção, quando — para usarmos a expressão técnica — passasse de Mythos para o Logos, isto é, ao chegar na parte argumentativa do discurso. Fazendo como fez, Protágoras mostrava-se pouco seguro no manejo da Retórica, como nunca se poderia esperar de um professor de eloqüência, para quem a arte de bem falar não apresentava segredos.

Mas, se não é de Protágoras o mito, também não podemos incluí-lo, de pronto, entre as criações congêneres de Platão, por ser funcionalmente defeituoso, direi mesmo, verdadeira aberração do gênero, o que reforça a conclusão de que se trata de uma ficção tendenciosa. Escrito, sem dúvida, por Platão, exigirá uma classificação diferente. É que, invertendo a ordem das partes, quis, com isso, demonstrar Platão que Protágoras desconhecia o uso do mito e que dele se valia apenas como expediente retórico, sem cabida na filosofia.

Os mitos de Platão vêm sempre no fim, depois do Logos, da porção expositiva e de argumentação, quando o pensamento discursivo esgota seus últimos recursos e a contemplação reclama suas prerrogativas. O mito é, por conseguinte, exposição transcendental de verdades que a razão não explica. O entendimento discorre acerca dos dados fornecidos a posteriori pela experiência humana; o mito é a exposição panorâmica dos elementos a priori dessa mesma experiência. É o que vemos com os mitos de *Górgias,* de *Fedro* e da *República,* todos eles coroamento de argumentação anterior. Até na *Apologia,* já se nota essa característica do pensamento de Platão. As ponderações de Sócrates acerca do que o esperava na outra vida: o encontro com os heróis e semideuses do passado e a faculdade de conversar livremente com todos eles e de formular-lhes perguntas, constituem um painel grandioso que fala para os olhos e em que o raciocínio perde a função de dirigente para cedê-la à visão. A visão beatífica no *Fedão* e no *Banquete* é o estágio último da ascensão da alma no anseio de contemplar a beleza e de participar de seu esplendor.

Assim, tenhamos sempre em vista que, embora a história de Prometeu e Epimeteu seja um mito de Platão, foi

contada por Protágoras. E tão baralhados estão nela aqueles elementos, que no próprio mito Protágoras argumenta e doutrina como se já se encontrasse na parte discursiva, no Logos.

É um mito brilhante, sem dúvida; sua fama é merecida. Em linhas gerais, conta que, ao chegar a época determinada pelo Destino para que fossem criados os seres mortais, os deuses os plasmaram nas entranhas da terra com uma mistura de terra e de fogo, e incumbiram Prometeu e Epimeteu de provê-los das qualidades indispensáveis para a vida. A pedido de Epimeteu, ficou a seu cargo essa distribuição. Depois de tudo pronto, disse Epimeteu ao irmão, farás a revisão final. Assentada essa parte, passou Epimeteu a desincumbir-se de sua missão, dotando de força a uns tantos seres, e as outros, mais fracos, de velocidade; os de pequenas proporções, proveu de refúgios subterrâneos ou de asas para fugir; garras, pele dura, cascos, ou velos e plumagem, tudo foi racionalmente distribuído, sem que deixasse, também, o irreflexivo Titã de pensar nos meios de subsistência para todas aquelas criaturas: frutas, raízes, ervas do solo e até mesmo outro animais, limitando, porém, a reprodução das espécies carnívoras, ao mesmo tempo que deixava prolíficas suas vítimas, para, desse modo, assegurar a conservação da espécie.

Mas, trabalhando, como de costume, atabalhoadamente, verificou Epimeteu, quase no fim, que nada lhe sobrara para distribuir e ainda não tinha sido beneficiada a geração dos homens. Nesse em meio, chegou Prometeu, para a revisão do trabalho, e com grande mágoa verificou que somente o homem se achava nu, sem calçados nem coberturas nem armas, e isso quando estava iminente o instante de ser tirado das trevas para a luz.

Em tamanha perplexidade, excogitou Prometeu o único meio cabível para assegurar ao homem a salvação: roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo — pois, sem o fogo, como fora possível o aprendizado das artes? — e os deu ao homem. Com isso, melhorou sensivelmente a condição dos homens; mas ainda não era o bastante. Começaram a articular sons e palavras, a engenhar vestimentas, casas e leitos e a cultuar os deuses. Porém viviam dispersos — não havia cidades e a sabedoria política se achava trancada na cidadela de Zeus, cujo acesso era vedado a Prometeu — o que fazia de todos eles presa fácil das feras. Preocupado Zeus com o futuro de nossa geração, não viesse a desaparecer, mandou que Hermes levasse aos

homens o Pudor e a Justiça como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens, não, porém, como privilégio de poucos — tal como fizera Prometeu com as artes — senão repartidos entre todos igualmente, pois de outro modo as cidades não subsistiriam. Dike e Aidôs, Justiça e Pudor, eis as qualidades básicas das sociedades humanas (Aidôs é dessas expressões cambiantes que admitem várias interpretações: pudor, verecúndia e até mesmo reflexão).

Como todo mito, o de Protágoras é de grande força sugestiva, permitindo as mais variadas deduções. É assim que podemos descobrir nele, ainda mesmo que seja isso à revelia das intenções do autor, o propósito de mostrar com esse relato a oposição entre os métodos mecânico e teleológico na natureza, implícitos, aliás, na própria formação do nome dos dois Titãs. Epimeteu, carecente de reflexão, ou apenas capaz de raciocinar depois da coisa feita, em sua vaidade imagina ter tido papel decisivo na constituição do mundo, quando é fato ser explicável a sobrevivência das espécies apenas pelas condições ambientais e de estrutura, sem que em nada houvesse influído a falta de reflexão de Epimeteu. Bastam causas mecânicas para justificar a sobrevivência dos animais, por ser natural que na luta pela vida escapem os mais velozes ou os dotados de asas, ou os prolíficos, e assim em tudo o mais, o que prova ter sido inócuo o plano de Epimeteu: tudo não passa de simples imaginação, destituída de maior significado. (Segundo Píndaro, Presunção era filha de Epimeteu).

O mesmo não acontece com a vida do homem como ser social. Aqui a coisa muda de figura; a vida do homem fica enobrecida com as dádivas de Prometeu, concedidas a uns poucos indivíduos, e as de Hermes, para benefício de todos, indistintamente. Transparece em tudo isso o desígnio de Zeus, o que no plano filosófico corresponde à interpretação teleológica dos fenômenos.

"O homem", observa Stewart, "com as dádivas roubadas domina os animais inferiores; mas, em relação a seus semelhantes, continuou sendo o lobo do homem. Porém o dom que lhe permite ver, com os olhos do Respeito e da Justiça, a seus semelhantes como um fim e como componentes de um reino de fins, do qual ele também faz parte, esse não foi roubado: deflui da graça de Deus; foi concedido a todos os homens, ou, pelo menos, é uma dádiva que todos poderão alcançar, alguns em maior quantidade do que outros. Aqui e ali surgem grandes mestres de moral, inspirados à ma-

neira dos grandes poetas, com cujas faculdades todos se beneficiam, quer o façam ante o exemplo mudo de uma vida, quer com as manifestações proféticas do mito. Porém seu segredo é incomunicável" (J. A. Stewart: *"The Myths of Plato,* pág. 219). Seria supérfluo qualquer comentário a tão bela explanação.

Apesar do brilhantismo da exposição, terminada a dissertação de Protágoras, remanesce a sensação desagradável de termos sido vítima de um logro. Os ouropéis da oratória não permitiam perceber que a tese principal ficara esquecida: a de sabermos se a virtude pode ser ensinada. O resultado final era magro demais para tão longa digressão. Para os basbaques componentes do séquito de Protágoras, aquele discurso representava uma vitória incomparável. (Platão se esqueceu de observar que até as colunas do peristilo estremeceram com os aplausos). O próprio Sócrates, no primeiro momento ficou sem dar conta de si: olhos fixos no orador parecia aguardar o seguimento da história. É que, para Sócrates aquela composição não preenchia os requisitos que mais tarde Platão compendiaria no *Fedro,* ao explicar como ele entendia uma obra de arte; não era um todo orgânico, cujas partes estivessem em conexão recíproca, mas um aglomerado de partes. Além do mais, ficara olvidado o problema principal, origem de toda aquela discussão.

A malícia de Platão se revela nas menores observações, como ao dizer-nos que Sócrates não percebera o fim da história. Porque, em verdade, Protágoras não terminou: parou, simplesmente, em determinada altura. Virando-se para Hipócrates, congratulou-se Sócrates com o rapaz, por lhe haver ensejado aquela oportunidade de ouvir de Protágoras tudo o que ele acabara de expor. Mas remanescia uma pequena dificuldade que Protágoras, decerto, iria facilmente resolver. Porém, com isso seria preciso não imitar os grandes oradores políticos — Péricles é citado nominalmente — que, à menor pergunta, disparam num discurso de légua e meia e se recusam a dar respostas curtas, como, por vezes, o assunto o exige. A esse respeito, comportam-se como o bronze percutido, que ressoa até que nele alguém encoste a mão. Felizmente para todos, Protágoras era tão hábil numa coisa como noutra: tanto se estende em longos discursos como responde por maneira concisa. "O que me deixou perplexo enquanto falavas, completa em minha alma esse pouquinho que ainda falta" (329 c).

Aí é que bate o ponto. Muito embora Protágoras, em suas proclamações, se pusesse à disposição do público para

discorrer sobre determinado assunto da maneira que quisessem, no debate com Sócrates reclamava para si o direito de escolher o método adequado para sua exposição. "Sócrates", observou, "já travei luta de palavras com muita gente; mas se tivesse feito o que ora pedes, para falar de acordo com as exigências dos meus contraditores, jamais me teria avantajado sobre ninguém, nem seria conhecido entre os Helenos o nome de Protágoras".

Fala de si mesmo, conforme vemos, na terceira pessoa, como convinha ao conceito internacional de que desfrutava.

Porém Sócrates não largava a presa facilmente. Toda essa parte constitui um interlúdio habilmente concebido para o duplo fim: descansar o leitor e dar oportunidade de falarem outras pessoas, principalmente os dois sofistas ali presentes. Sem tal recurso, nem Hípias nem Pródico teriam ensejo de mostrar suas habilidades. Interrompida a discussão e ameaçada de parar ali mesmo, intervém Alcibíades, o belo, a favor de Sócrates. Se Protágoras se confessava inferior a Sócrates no diálogo pelo processo de perguntas e respostas curtas, Sócrates se declarava satisfeito, não daquele jeito, em que apenas Protágoras fazia uso da palavra, sem conceder ao adversário o direito de falar.

Crítias também se manifestou, e Pródico, e Hípias, esse espírito cosmopolita, precursor do "cidadão do mundo", sem raízes no solo pátrio, que falava, e ainda fala, para todos os povos e para nenhum. Considerava-se amigo, parente e concidadão de todos, não por força da lei, mas pela natureza. Todos, na acepção de sábios ali reunidos, donde a oportunidade de elogiar-se juntamente com os demais e a casa em que se hospedavam, e Atenas, a capital do mundo.

"Seria, pois, vergonhoso para todos nós que conhecemos a natureza das coisas e somos os mais sábios dos Helenos, e que, por isso mesmo, nos reunimos nesta cidade, o pritaneu da sabedoria helênica, e nos encontramos nesta casa, a maior e mais suntuosa da cidade, nada apresentarmos à altura dessa dignidade e nos limitarmos a brigar, como fazem pessoas menos qualificadas (337 d, e).

Como sátira, a fala atribuída a Pródico é primorosa, lardeada de sinônimos, como convinha à especialidade do sofista de Ceos: igualdade e imparcialidade, atenção e interesse, amizade e simpatia, tudo entremeado de máximas sisudas: "Entre amigos pode haver discussão com simpatia; só brigam adversários e inimigos." E assim prossegue, sem parar de distinguir e de afastar-se do ponto. Vale a pena transcrever o fim de seu discurso, como amostra de tal estilo.

"Assim, vós outros, os oradores, recebereis, não direi elogios, mas aprovação de nós, ouvintes; a aprovação se processa sem impostura na alma dos presentes, ao passo que os elogios por vezes são apresentados com palavras que não exprimem o verdadeiro sentimento de quem as enuncia. Seria essa a melhor maneira de nós, ouvintes, colhermos, não prazer, porém satisfação, pois satisfeito fica quem aprende alguma coisa e sai com a alma mais rica de sabedoria, ao passo que só sente prazer quem come ou recebe por intermédio do corpo qualquer sensação agradável" (337 b, c).

Hípias sugere a nomeação de um árbitro, imaginando, decerto, que seria ele o escolhido. Mas a idéia foi rejeitada por Sócrates, como absurda e inoperante. Para ele era indiferente ser dirigido por outra pessoa; mas, onde encontrar alguém superior a Protágoras, para julgá-lo com conhecimento de causa? Inferior, não adiantaria; sendo igual, ficariam na mesma.

Foi outra mancada de Sócrates: diminuir Hípias à custa de Protágoras. Nesse particular, a ficção do novelista não fica ao abrigo de críticas, pelo menos com relação à época presumida daquele encontro. O Sócrates desabusado deveria ter-se afirmado com o passar dos anos; quando moço, ainda não teria imposto aos Atenienses suas idiossincrasias.

E o nosso Hipócrates? Desde que o debate se instalara no celeiro de Cálias, não abrira a boca. Se não fosse aquele agradecimento de Sócrates, não saberíamos que ele também fazia parte da reunião. No entanto, o problema de sua educação provocara todo aquele movimento; se ele não houvesse ido acordar Sócrates de madrugada, o terceiro dia da estada de Protágoras em Atenas teria decorrido como os outros, sem que o grande mestre de sabedoria sofresse aquelas aperturas. A esta hora, o entusiasmo de Hipócrates arrefecera de todo; não havia dúvida: o campeão do dia era Sócrates, ali presente.

É de Sócrates a comparação daquele torneio dialético a uma cena de pugilato. Quando, no turno seguinte Protágoras se sai com mais uma daquelas tiradas de légua e meia, para mostrar que o poeta Simônides se contradissera numa de suas composições, Sócrates teve a impressão de haver sido atingido por hábil pugilista. Enquanto as aclamações abalavam o recinto, sentiu tonteira e turvação da vista. Para ganhar tempo, só lhe ocorreu pedir a ajuda de Pródico, que, na qualidade de conterrâneo de Simônides — ambos eram da Ilha de Ceos — estava na obrigação de defendê-lo.

É que Protágoras, embora contrafeito, aceitara prosseguir na discussão, dentro das normas impostas por Sócrates, de perguntas e respostas curtas. Ele mesmo sugeriu o assunto, a saber, a análise de uma poesia relacionada com o tema em discussão, a virtude, por estar convencido de que um dos pontos fundamentais da educação é o estudo a fundo da poesia. Sócrates aceitou a deixa, havendo Protágoras recitado o começo de um escólio de Simônides, dirigido a Escopas:

> Difícil é tornar-se alguém perfeito
> Em verdade
> De mãos e pés e espírito quadrado
> E de vícios estreme.

Em sua condenação ao processo de interpretação de poesias Platão ainda não envelheceu; seu exemplo ainda serve como advertência para os que folgam de procurar nas composições poéticas a confirmação de seus mais caros pensamentos. Haja vista ao que fez Heidegger com Rilke ou Romano Guardini com Hölderlin. Entre nós, "mutatis mutandis", é também o que se observa com as poesias de palavras. Mas, com isso, nos afastamos do assunto principal.

Para mostrar que Simônides se contradissera, cita Protágoras outra passagem do mesmo escólio, em que o autor contesta a afirmação de Pítaco:

"Mui difícil é ser alguém perfeito."

Afinal, a crítica de Protágoras era primária, para não dizer infantil. Porém isso mesmo vai dar a Sócrates oportunidade de mostrar como se faz a análise de um poema, com a intenção maldosa de provar que um estudo desse tipo justifica as mais absurdas conclusões.

Sócrates observa que ser e tornar-se têm significado diferente. Difícil é tornar-se alguém perfeito, de mãos e pés e espírito quadrado. (Conservemos o espírito "quaternário", tão do gosto dos pitagóricos). Mas, uma vez alcançado esse estado, é fácil conservá-lo. Em apoio da primeira parte da proposição, vem citado Hesíodo, sobre haver colocado Zeus o suor na ladeira da Virtude. Mas é evidente que a alegada facilidade não representa o genuíno pensamento de Sócrates, para quem a responsabilidade moral do homem aumenta com seu aprimoramento. Valia apenas como argumento de ocasião.

Chamado em seu auxílio, Pródico confirma que as duas expressões diferem entre si. Falara o especialista em sinonímia!

"Ora, Protágoras, como diz o nosso Pródico, ser e tornar-se não é a mesma coisa..."

Maior não podia ser a cortesia, nem ninguém poderia imaginar que dentro de pouco tempo seria lançado por terra o adversário.

Continuando a esgravatar o sentido dos vocábulos, sempre apoiado na autoridade de Pródico, aventa Sócrates a hipótese de haver Simônides usado a expressão Difícil em sentido diferente do usual, como ele, Sócrates, tinha por hábito fazer com Terrível, quando pretendia elogiar alguma pessoa, o que Pródico censurava: Protágoras é terrível! (Aliás, Homero poderia fornecer-lhe belos exemplos do emprego de Terrível nessa acepção — o que Sócrates decerto não ignorava — como na Odisséia 1, 264 e passim: Gostava terrivelmente dele).

Ninguém diz, argumenta Pródico, terrível riqueza, porém terrível doença ou terrível pobreza, visto ser mau o que é terrível. Para voltarmos para nosso tema, quem sabe se Simônides, com aquele Difícil não quereria significar Ruim?

"E que mais, Sócrates, falou Pródico, pensas que Simônides houvesse dito, a não ser isso mesmo, além de criticar Pítaco por ignorar o sentido exato dos vocábulos, visto ser de Lesbos e haver crescido no meio de um linguajar bárbaro?" (341 c).

Foi o golpe de misericórdia no prestígio de Pródico, pois segundo essa hermenêutica, Pítaco acabaria dizendo que era ruim ser virtuoso.

Para restabelecer o equilíbrio, ante os protestos de Protágoras, explicou Sócrates que tudo aquilo não passava de brincadeira de Pródico; ele bem sabia que Simônides não poderia ter dito semelhante disparate; queria apenas verificar se Protágoras continuava firme no seu ponto de vista. Mas o intuito de Sócrates fora alcançado: desmoralizar o ensino dos sofistas.

Na volta seguinte, Sócrates apresenta sua versão de como os Espartanos cultivavam a filosofia. É uma réplica ao mito de Protágoras e, como peça humorística, dificilmente comparável. Os sofistas são mais numerosos na Lacedemônia do que alhures, porém negam que o sejam e se fingem ignorantes para que não se torne manifesto quanto eles ultrapassam em sabedoria os demais Helenos. Porém, quando os Esparta-

nos têm vontade de conversar às claras com esses mestres, enfarados de só praticá-los em segredo, promovem a expulsão em massa dos estrangeiros, sem olhar o credo político, e dão largas ao desejo reprimido. Daí a especialidade de todos, de concentrar o pensamento em frases curtas, muito próprio do falar lacedemônio, no que se notabilizaram os sete sábios: Tales, Pítaco, Biante, Solão, Cleobulo, Misão e Quilão, sendo que apenas o último era da Lacônia. (Observemos de passagem que essa relação é a primeira, em data, de quantas nos foram conservadas).

Ora bem, o que o estudo da poesia de Simônides nos revela, segundo a interpretação de Sócrates, é que o autor mantém polêmica o tempo todo com Pítaco, no pressuposto de que com a derrota do adversário, sua fama cresceria. Torcendo o texto de mil modos com habilidade única, conseguiu Sócrates o endosso de Simônides para sua máxima predileta, de que ninguém pratica voluntariamente uma ação má. A poesia é longa; vejamos apenas a passagem a que tende a análise de Sócrates, tanto mais que ela tem sido verdadeiro quebra-cabeça para os comentadores, nem sempre fiéis intérpretes do texto.

> Quem ato vergonhoso não pratica
> Voluntariamente
> Sei amar e aplaudir. Os próprios deuses
> Contra a Necessidade não se insurgem.

Como advertência, indispensável para melhor compreensão do que se vai ler, será bom lembrar que os antigos não pontuavam. Mais, ainda: não separavam as palavras. Foi Aristófanes de Bizâncio quem primeiro separou as palavras em seus manuscritos, por meio de pontos. Mas a idéia não se generalizou, passando a ser objeto de luxo os exemplares com tal esquisitice. O mesmo se passava com os latinos. A epigrafia nos conservou muitos espécimes dessa maneira de grafar. No verso, afinal, a leitura era facilitada pelo comprimento das linhas, o que fez, com o tempo, ser adotado em alguns setores da prosa o uso do versículo. Porém, de regra, a única pausa reconhecível à vista era a divisão por capítulos. Foi só com a imprensa, pela necessidade de facilitar a leitura do livro, que nasceu o sistema moderno de pontuação. Para termos uma idéia aproximada de como era a escrita antiga, bastara juntar os elementos do começo da citação anterior:

quematovergonhosonãopraticavoluntariamente

Quem, hoje, conseguiria ler uma página nesse estilo? Para nossos hábitos, a dificuldade seria insuperável. É que o texto escrito servia apenas de apoio para a memória. Sua importância cultural sempre foi minimizada por Platão, propenso a exaltar as vantagens do ensino oral, no *Fedro,* na Sétima carta e aqui mesmo, no *Protágoras,* a primeira manifestação do autor nesse sentido. Desse modo, o estudo dos poetas nas escolas primárias, a que se refere Platão em várias passagens de sua obra, era mais um curso de dicção e declamação do que propriamente de leitura. O elemento escrito não falava para os olhos, sugeria o fonema, entrando, pari-passu, no ensino oral o que entende com a modulação da frase e as pausas naturais do discurso, ou seja, tudo o que hoje fazemos por meio da pontuação.

Fiel à sua equação, de que conhecimento é igual a virtude e que o maior mal é ver-se alguém privado de conhecimento, acompanha Sócrates a suposta diatribe de Simônides contra a sentença de Pítaco, que se processaria num crescendo em todo o decurso do poema, até culminar na referida citação. Isso, também, segundo Sócrates, vai dirigido contra aquela assertiva.

Mas, para aceitarmos sua conclusão, será preciso incorporar o adverbio Voluntariamente ao primeiro termo da sentença, ou melhor, virgular depois de Voluntariamente, não antes, contra a lição dos mais conspícuos exegetas de nosso tempo. O estudo do texto de Simônides parece justificar essa última interpretação. Mas, antes de tudo, importa não prejudicar a argumentação de Sócrates, o que nos privaria da oportunidade de apreciar sua argúcia como polemista. O certo é que, de acordo com aquela lição, o dito de Simônides representa a quintessência da banalidade: Sei amar e aplaudir voluntariamente etc., fazendo-se o advérbio reger o verbo que se lhe segue, não o antecedente, como queria Sócrates. Afinal, como tantos outros poetas antes e depois dele, Simônides, podia muito bem gastar papel e tinta para repetir um lugar comum.

Mas, para os tradutores o problema é diferente; sua apregoada fidelidade terá de ser funcional, jamais servil, embora à custa de certa violência à gramática: pois, se acompanharmos os comentadores do texto, ficará sem sentido nem oportunidade a argumentação de Sócrates que vem logo a seguir. Virgular depois do advérbio: Quem ato vergonhoso não pratica voluntariamente, é prejulgar o caso antes da discussão e deixar desorientado o leitor. Afinal, tudo se reduz em conservar a ordem do original, pondo o

advérbio entre os dois verbos e formando uma sentença de sentido dúbio, sem tomar ostensivamente posição no debate. Se o tradutor não fornecer ao leitor todos os dados, este não saberá decidir-se com conhecimento de causa. Ficou fácil, assim, resolver a questão, sem demonstração de valentia nem violência ao texto: transfere-se para o leitor a responsabilidade da pausa, na medida de sua capacidade ou de seu fôlego. De outra forma, toda a discussão careceria de sentido.

Como se vê, uma simples vírgula reativa o espírito combativo de Sócrates, que ameaçava cair em colapso, por excesso de zelo dos tradutores.

"Ora, Simônides não era tão falho de instrução, para dizer que aplaudia quem não comete voluntariamente ato vergonhoso, como se houvesse alguém que, por própria deliberação, praticasse o mal. Eu, pelo menos, estou convencido de que nenhum dos sábios era de opinião que podia haver homem capaz de errar ou de praticar deliberadamente qualquer ato mau ou vergonhoso, sabendo todos muito bem que as pessoas que cometem ação má ou vergonhosa, involuntariamente o fazem. É o caso de Simônides: não diz, em absoluto, que louva quem comete voluntariamente uma ação má; a expressão Voluntariamente refere-se a ele mesmo" (345 d, e).

Se dermos um balanço no intermezzo constituído pela análise da poesia de Simônides, veremos quão vantajosa foi essa parte da discussão, assim para os leitores do Diálogo como para o próprio tema. Em primeiro lugar, lucramos conhecer mais de perto os outros sofistas, que, a não ser assim, não teriam tido oportunidade de falar. Depois, aproveitou Platão o ensejo para ilustrar satisfatoriamente várias teses que muito lhe importava desenvolver: a falsidade do ensino dos sofistas; o nenhum valor para a filosofia do método de interpretação de poesias; a rejeição dos discursos longos, por nos afastarem do tema principal e degenerarem em palavrório sem significado, e a desmoralização dos argumentos verbais, por justificarem as mais abstrusas interpretações, sempre que a discussão gira apenas em torno de palavras. Por último, Sócrates demonstrou que é muito fácil ser sofista, ou que, para ele, pelo menos, era fácil; era apenas uma questão de desfaçatez, quando o homem não se peja de lançar mão de processos escusos, por amor ao lucro e à popularidade.

Nesse sentido, nunca será demais enaltecer a importância do episódio na economia do Diálogo, porque depois dessa digressão repousante, foi reatada a discussão em base mais ampla.

Essas conversas sobre poesia, observou Sócrates com a maior sem-cerimônia, parecem-se com os banquetes de gente vulgar e sem educação, que, não sabendo conversar, "fazem subir o preço das flautistas" e alugam caro a voz estranha das flautas para se distraírem com ela. Assim, também, em reuniões como aquela, só de gente qualificada, era dispensável a voz estranha dos poetas, que, aliás, nem podem ser interrogados acerca do que dizem, nem defender suas concepções, razão de cada um interpretá-los a seu modo.

Não há necessidade de esmiuçarmos a última parte da discussão. Havendo Protágoras procurado emprestar maior importância à coragem do que às outras partes da virtude, demonstra Sócrates que, se para distinguirmos da audácia a verdadeira coragem é necessário sabedoria, em última análise coragem se confunde com sabedoria, com o que se torna semelhante às demais virtudes, o que nos leva a concluir que a virtude, visto ser sabedoria, pode ser ensinada.

Para o leitor desprevenido, o estranho em tudo isso é que, ao chegarem ao fim, os dois contendores haviam trocado as posições, senão mesmo as armas. Sócrates, com base em fatos particulares, no começo duvidava que a virtude pudesse ser ensinada; mas, de dedução em dedução, veio bater em sua equação predileta: Virtude = Conhecimento, enquanto Protágoras passou a sustentar a tese contrária.

Pretende Hermann Gauss ter lido nas entrelinhas desse desfecho inesperado o pensamento oculto de Platão: a respeito de tão grave problema, não devemos ficar nem com Sócrates nem com Protágoras. Nos pontos essencias, evidentemente, Sócrates está com a razão; mas, no que entende com o exagero do pressuposto de que a Virtude se baseia no Conhecimento, acha Platão aconselhável provermo-nos de um pouco do cepticismo de Protágoras.

A seguir, no tom mais indiferente do mundo e sem a menor jactância pela vitória alcançada, propõe Sócrates recomeçarem o estudo do problema, uma vez reconhecido o fiasco daquela discussão. Vai a ponto de brincar com o nome de Prometeu, a cujo mito retorna, à guisa de lembrete e como última cutucada no adversário:

"Receio muito que aquele Epimeteu nos tenha preparado algum passa-moleque no decurso de nossas investigações, como já de outra vez se esqueceu de nós, conforme disseste, na distribuição. Naquela fábula agrado-me muito mais de Prometeu do que de Epimeteu. E porque decido tomá-lo como modelo e *prometer* a mim mesmo seguir a vida inteira sua previsão, é que me dedico a essas investigações. Se for do teu agrado,

conforme declarei no começo, com muito gosto voltarei a examinar contigo essas questões" (361 a, d).

Desta vez era aceitável a escusa de Protágoras, tanto mais que, ao despedir-se, não poupou elogios a Sócrates, cujo futuro se lhe afigurava brilhantíssimo. "E porque já tive muitas oportunidades de dizer que, dos homens com que tenho entrado em contacto, és o que eu mais admiro, muito acima dos de tua idade, acrescento agora que não me causará surpresa vires algum dia a incluir-te no número dos homens célebres pela sabedoria. Acerca dessas questões, mais para diante, caso queiras, voltaremos a conversar; agora, assunto urgente me reclama" (361 e).

É a desculpa de todos, depois de derrotados: Noutra oportunidade veremos isso; agora estou com pressa. Porém Sócrates é quem se retira, para arrematar naturalmente a narração; tinha encontro marcado noutra parte. Fica a nosso cuidado decidir se o "assunto urgente" de Protágoras o reclamava ali mesmo, ou se importava dissolver aquela brilhante reunião, para ir doutrinar noutro lugar.

Mas, doutrinar para quem, fora de Atenas? Não nos esqueçamos das palavras de Pródico, quando declarou que ali se encontravam reunidos os homens mais sábios do seu tempo, na mansão mais digna de recebê-los, em Atenas, o pritaneu da Hélade. Transposto o pórtico em que mandava o eunuco zeloso do sossego de Cálias, não encontraria Protágoras quem acompanhasse suas lições com o mesmo interesse dos jovens ali reunidos.

Mas em Atenas o crédito dos sofistas começara a cair desde aquele encontro com Sócrates. É o que importava demonstrar. Não foi outro o intuito de Platão ao conceber sua genial comédia.

IÃO

A influência de Platão não se fez sentir nos anos decisivos da formação de Goethe, pelo simples fato de só haverem começado seus escritos a despertar interesse na Alemanha depois das primeiras traduções, já para o fim do século dezoito. Porém com seu espírito sempre desperto e receptivo, não deixou Goethe escapar a oportunidade que se lhe apresentou, quando Stolberg publicou a tradução do pequeno diálogo *Ião*, que, pelas dimensões e simplicidade do traçado, é o que de mais elementar nos foi conservado no Corpus tradicional. Essa simplicidade e a aparente pobreza do conteúdo deram azo à rejeição do Diálogo, por parte de alguns comentadores mais chegados ao nosso tempo, no que tange à sua autenticidade.

Para Goethe, foi o caráter satírico da peça que despertou suspeitas. Como poderia ter sido considerado canônico, perguntou, esse pequeno Diálogo, se não passa de "persiflage?" Todavia, lastima que a tradução não houvesse sido enriquecida de comentários elucidativos do conteúdo da obra e das intenções do autor, tal como fizera Wieland com sua tradução de Horácio. Sim, porque toda obra filosófica, embora não o declare expressamente, é de fundo polêmico, o que se confirma no presente caso e nas demais "conversações" de Platão, que, além do fim expresso, são sempre dirigidas contra determinada coisa.

Embora não familiarizado com o espírito zombeteiro de Sócrates — particularmente do "Sócrates" dos Diálogos que, com acerto, ele considera simples máscara do autor — penetrou fundo nas intenções do escrito e pôs a nu a insignificância da segunda figura da comédia, o fátuo declamador de Homero. (No escrito de 1796: *Plato als Mitgenosse einer Christlichen Offenbarung*).

Mas, como em todo escrito desse gênero, uma coisa é o que se pode denominar a encenação, e outra, muito diferente, a oportunidade de expender o autor algumas idéias prediletas. Quem dissociar esses elementos, não apreenderá o aspecto positivo do Diálogo, que, longe de poder ser considerado apócrifo, se enquadra perfeitamente entre os outros produtos da primeira fase da atividade de Platão, quando seu espírito já tendia para libertar-se do jugo socrático, muito embora continuasse a empregar Sócrates como porta-voz de suas idéias originais.

O conceito da inspiração poética não difere, essencialmente, do que já conhecemos na *Apologia,* quando Sócrates nos relata como se decepcionara com os poetas seus contemporâneos, autores de tragédias ou de ditirambos: nenhum sabia dar a razão de ser de suas composições, metendo os pés pelas mãos quando interrogados a esse respeito e fazendo papel mais lastimável na apreciação de suas próprias obras do que as pessoas presentes à conversa, quando solicitadas a se manifestarem.

É o que procura Sócrates demonstrar ao vaidoso Ião, rapsodo aclamado do público e bastante habilidoso para tirar proveito de sua profissão, mas que só se confessava capaz de interpretar Homero, chegando, até, a cochilar quando lhe falavam de outros poetas. O Diálogo é curto, porém nada contém indigno de Platão ou que não lhe possa ser atribuído nesse período de suas atividades. Será de maior proveito salientar as passagens de valor literário, que só empobreceriam o Corpus, se fossem dele retiradas. Encontra-se nesse caso a imagem dos anéis imantados, para explicar o que seja a inspiração e o efeito exercido pelos poetas sobre os ouvintes, por intermédio dos intérpretes de suas composições, todos eles agitados por uma força divina, semelhante à força da pedra que Eurípides denomina magnética e que é mais conhecida como pedra de Héracles, que não somente tem o poder de atrair anéis de ferro, como de comunicar a todos eles a mesma propriedade, a ponto de, por vezes, formar-se uma cadeia longa de anéis e de pedaços de ferro, pendentes uns dos outros. E todos tiram essa força da pedra (553 d-e).

Muito longe, portanto, de constituir o escrito, digamos, uma sátira total contra a Poesia — com o que Platão teria proclamado sua passagem para os arraiais da Filosofia, conforme já houve quem dissesse — é uma contribuição positiva para a formulação cada vez mais precisa de suas idéias, diferentes, neste particular, dos ensinamentos de Sócrates. Quem define o poeta como ele o faz nesse diálogo, não forma baixo

conceito de seu valor e, o que é mais, de sua função na sociedade.

"Porque o poeta é um ser alado e sagrado, todo leveza, e só capaz de compor quando saturado do deus e fora do juízo, e no ponto, até, em que perde de todo o senso" (534 b). Não é por meio da arte que eles dizem tão belas coisas, mas por inspiração divina.

Esse conceito de inspiração era novidade na Hélade do quinto para o quarto século. Para Sócrates, com sua equação: capacidade = conhecimento, qualquer pessoa será tanto mais capaz de exercer determinada profissão, quanto mais claras noções tiver de sua natureza e da maneira de manejar os respectivos instrumentos. O poeta, como o médico e o carpinteiro, era um simples técnico que trabalhava com palavras, tal como os pedreiros o fazem com tijolos, com suficiente habilidade para construir um todo harmônico. O mérito de Platão consistiu em introduzir na filosofia o conceito do irracional, esse desvão imenso do espírito, na feliz expressão do nosso Machado de Assis, e não basear o conhecimento apenas no entendimento discursivo, com o que aprofunda e amplia a área cognoscitiva. Todos esses trabalhadores — poetas, médicos, carpinteiros — designados genericamente como "sábios" (sophoi), não são apenas capazes de justificar o que fazem, como de transmitir a outras pessoas seus conhecimentos na matéria.

Mas, desde o início a Poesia não se ajeitava nesse esquema, havendo Sócrates verificado que os mais conceituados poetas eram incapazes de explicar suas criações e de dar a razão de ser de como haviam chegado a produzi-las. É que ninguém compõe como conhecedor da arte, mas inspirado pela divindade. Eloqüente prova disso mesmo, via no exemplo de Tínico, poeta medíocre que nunca escrevera nada de reconhecido valor, com exceção do peã que andava na boca de todo o mundo, "a mais bela das poesias" e, como dizia o próprio autor, verdadeira dádiva das Musas.

Oportunidade para um ajuste de contas, achou-a Sócrates no encontro casual com Ião, que acabara de ganhar o primeiro prêmio num certame de rapsodos, em Epidauro. Como todo sujeito vazio, porque cheio de si mesmo, Ião não apanha a ironia das palavras de Sócrates desde a saudação inicial; sua auto-suficiência não lhe permite compreender que ele estava longe de preencher os requisitos mínimos para chegar a ser um rapsodo de verdade. "Pois não somente exige essa arte", lhe diz Sócrates, "que vos apresenteis ricamente vestidos e com a mais bela aparência imaginável, como vos

é forçoso viver sempre na companhia de excelentes poetas, principalmente na de Homero. E não basta repetir seus versos; é preciso penetrar-lhes o sentido profundo. É muito de invejar" (530 b-c).

Convencido, como estava, de que merecia receber dos Homéridas uma coroa de ouro, Ião se prontifica a dar a Sócrates uma demonstração de sua capacidade nesse terreno, com recitar e comentar algumas passagens apropriadas dos dois poemas homéricos. Como de hábito em aperturas semelhantes, Sócrates se esquiva da maçada com habilidade. Não faltará ocasião. Naquele momento, porém, o que mais importava era apresentar-lhe uma perguntazinha de nada, a respeito da arte em que ele já colhera tantos louros: se o glorioso rapsodo não era tão capaz de interpretar as composições dos demais poetas como fazia com as de Homero, ou se apenas nas deste refulgia sua capacidade? Nessa pergunta simples está encerrada "in nuce" tanto a crítica arrasadora de Sócrates como a derrota inevitável de Ião. Confessando-se conhecedor apenas de Homero, com exclusão de tudo o mais, revelava-se Ião, no mesmo passo, ignorante do que constitui a matéria-prima de sua profissão, pois qualquer conhecimento que não se relacione com um todo deixa de ser conhecimento.

A conclusão só pode ser uma: quem tem conhecimento e arte (episteme e techne) da poesia, forçosamente terá de conhecer *toda* a poesia e, por isso mesmo, de saber interpretar qualquer composição, seja de quem for.

Mas Ião era "especialista" em Homero, sendo que Hesíodo e Arquíloco só lhe provocavam bocejos. Diz mais: chegava a cochilar à simples referência a qualquer deles. A caricatura salta aos olhos, não visando a sátira nesse Diálogo apenas ao muito aplaudido declamador, mas à moda do momento e à maneira porque a sociedade da época cultivava e apreciava a poesia. Hoje, falaríamos em literatura dos salões, das Academias, dos Congressos de Poesia, que se milpartem em Ismos conflitantes e tateiam no vazio por carecerem de uma visão global.

Mas, apesar dos pesares, Ião não é intolerante; revela alguma sagacidade e, pelo menos, bom gênio; por isso, não se agasta com Sócrates e aceita seu papel subalterno naquela cadeia de influências, modesto posto de terceira classe, como intérprete do intérprete da divindade. Tendo-lhe Sócrates perguntado se não reconhecia que chegava a perder o juízo quando declamava alguma passagem eloqüente dos poemas

de Homero, como ao lançar-se Aquiles no encalço de Heitor, ou o trecho das lamentações de Andrômaca, sua resposta é da mais adorável ingenuidade, conquanto revelasse pouco depois que tudo fazia por cálculo, com o olho sempre atento nas reações do público, para ver se no fim da representação se despediria com a bolsa recheada de moedas.

"É notável, Sócrates, essa explicação. Contigo não usarei de subterfúgios. Quando declamo algo patético, enchem-se-me de lágrimas os olhos; mas se se trata de passagem terrível ou apavorante, só de medo os cabelos se me eriçam e o coração põe-se a saltar" (535 c).

Porém não cede no que respeita ao âmbito de sua competência como comentador de Homero, e somente dele. A duras penas, recua em vários setores, reconhecendo-se nalguns casos menos qualificado do que os aurigas ou os adivinhos para interpretar as passagens trazidas como exemplo, em que o Poeta trata de corrida de carros ou de assuntos pertinentes à mântica, para, afinal, pavonear-se com o conhecimento da arte máxima, haurido naqueles poemas: a estratégia militar.

O muito aplaudido rapsodo se considera tão competente general como perfeito conhecedor de Homero, só explicando o fato de nunca haver sido chamado pelos atenienses — naqueles tempos de guerra permanente — para dirigente das campanhas militares, por pertencer a uma cidade que então se achava sob o domínio de Atenas.

Mas até desse reduto Sócrates foi desalojá-lo, com lembrar os nomes de Panóstenes, de Andros, e de Heráclides, o Clazomênio, que, apesar de estrangeiros, exerceram cargos de comando, a chamado dos atenienses.

Afinal, cede, diante do dilema formulado por Sócrates: ou o que ele sabe de Homero é produto da arte (techne), constituindo, então, injustiça de sua parte e, mais do que isso, incorreção, não querer revelar esse conhecimento, ou, carecendo dessa arte, mas possuído de Homero, dizia tantas coisas belas a seu respeito, sem compreender o que falava. Cumpria-lhe escolher entre ser injusto ou ser divino.

Formulada a pergunta nesses termos, estava implícita a resposta, sendo as últimas palavras de Sócrates uma ficha de consolo, o que para Ião compensava de sobejo sua derrota naquele torneio desigual:

"Então concedemos-te esse belo título, Ião, de seres divino, não um artificioso elogiador de Homero."

MENÃO

Até mesmo para a compreensão da parte doutrinária, será de vantagem começar a apreciação do diálogo *Menão* pelo estudo de uma questão formal surgida nestes dias, que implica modificação do texto oficial, no que tange à fala de uma das personagens da comédia, com tirar de Menão e atribuir a Ânito um aparte a certa observação de Sócrates, quase no fim do diálogo. À primeira vista, semelhante mudança será tanto mais de estranhar, quando depreendemos do próprio contexto que Ânito, havia muito, se retirara da conversa, visivelmente agastado com o discurso de Sócrates, que ele interpretara como o propósito de difamar os pró-homens da democracia ateniense. São apenas três palavrinhas, ditas agora por Ânito que, com isso, volta a interferir na conversa entre Menão e Sócrates. Mas, para tanto será de mister pegar o assunto mais de cima, ou seja, desde a entrada em cena do próprio Ânito (89 e).

Quando vemos que o grande Wilamowitz-Moellendorff também não faz exceção à regra, ao observar com certa ironia que Ânito surge em cena ao comando pouco artístico de Platão (*Platon*, I, 215, última linha, com a indicação 90 a, algum tanto deslocada do lugar devido), mais nos convencemos de necessidade de examinar essa passagem, com o propósito de esclarecer algumas dúvidas e defender a necessidade de revisão do texto tradicional.

Como informação preliminar, adiantarei, apenas, que a cena se passa em local não indicado de Atenas, decerto nas dependências de algum ginásio, como em *Cármides*, e que Menão, natural da Tessália, era hóspede oficial de Ânito. No lugar devido veremos a importância dessas particularidades. Afinal, todo o quiprocó decorre da ausência de indicações cênicas à margem dos manuscritos antigos, o que dificulta

ao leitor moderno saber com segurança quando entra em cena ou dela sai alguma personagens. Para melhor compreensão da conversa entre as pessoas do diálogo, cumpre-nos representar mentalmente o local do encontro, de acordo com os parcos elementos fornecidos pela própria peça, o que nos leva a admitir que Sócrates, Menão e o escravo ocupam um dos bancos do recinto, enquanto Ânito, desde o início, está sentado noutro banco, suficientemente afastado daquele grupo para não ser participante da conversa, mas em distância que lhe permite acompanhar o debate e, em certa altura, ser chamado para dele participar.

Nada disso vem indicado no texto, mesmo porque se trata de um "diálogo" ou comédia para ser representada, não de uma narrativa em que fosse de necessidade a descrição da paisagem. Nem os antigos, num escrito desse gênero, sentiam necessidade de fazer o inventário completo do ambiente, com as minúcias com que se deliciam os nossos mais escrupulosos paisagistas. Nesse particular, algumas vezes a divisão por capítulos ajuda a compreender certas mudanças de cena, como se dá, por exemplo, na transição do primeiro para o segundo capítulo de *Górgias*, quando o sofista desse nome, que não se encontrava no local à chegada de Sócrates e Querefonte, passa a responder às perguntas que lhe dirigem. Numa peça teatral de hoje, não faltaria no fim do primeiro capítulo ou no começo do segundo a indicação: "Entra Górgias" (ou, talvez: "Entram Górgias e Polo", pois este também toma parte ativa no debate incipiente, nada indicando que estivesse, desde o início, na companhia dos primeiros). Daí a necessidade de conservar a numeração dos capítulos na tradução dos Diálogos, não me parecendo de bom aviso a inovação de Burnet na edição do texto original de Oxford, em que a exposição corrida só admite, nos Diálogos maiores, a divisão por livros.

Sob essa perpectiva, longe de revelar deficiência do encenador, todas as partes do diálogo *Menão* estão dispostas com sabedoria, observando-se do lado do autor o maior cuidado na ampliação do horizonte, sempre que a argumentação chega ao fim de determinado assunto. É o que se observa com o primeiro episódio, ou seja, na passagem em que o escravo de Menão, sem nunca ter aprendido geometria, é levado pelo interrogatório de Sócrates a descobrir sozinho a solução do chamado teorema de Pitágoras, na digressão merecidamente famosa em que Platão expõe suas idéias sobre a reminiscência como origem do conhecimento. O mesmo passa com Ânito, aí chamado para aprofundar ainda mais a idéia-

mestra do diálogo, que o autor nunca perde de vista: se a virtude pode ser ensinada e se há professores de virtude, tema proposto desde a primeira fala de Sócrates no seu encontro com o Tessaliense. No momento azado, em que o ardor da discussão parecia arrefecer, ocorre a Sócrates convidar Ânito para ajudá-los na solução do problema em pauta, o que faz com a habilidade costumeira.

"O fato é que, tendo procurado inúmeras vezes professores de virtude, por mais que me esforçasse nunca os encontrei, apesar de o fazer na companhia de muita gente, principalmente na dos que eu considerava experimentados nessa matéria. Mas, nem a propósito, Menão; *Ânito está sentado ali mesmo*; associemo-lo a nossas investigações, por ser ele a pessoa indicada para isso."

Para antecipar a conclusão, direi que da boa compreensão desse dispositivo cênico depende a aprovação ou a rejeição da idéia de alterar o texto original, no aparte de Ânito ou Menão, conforme a maneira por que nos representemos a posição daquele durante a conversa dos outros dois: ou como testemunha muda e ali presente desde o começo, mas em distância discreta, conforme voltaremos a insistir, para dela tomar parte de certa altura em diante, ou como um passante que ali surgisse intempestivamente, sem ser chamado e por acaso, para, pouco depois, retirar-se também sem despedir-se. Se fosse esse o pensamento de Platão, bem pobre de recursos, em verdade, teria sido o autor da peça, para movimentar as personagens da comédia.

Depois da citação acima, segue-se o elogio do pai de Ânito, a que voltaremos dentro de pouco. A forma verbal do original, na frase sublinhada, *parekathézeto*, não permite duvidar que Ânito não estivesse "sentado" por ali mesmo, desviando-se apenas da boa doutrina os mais ilustres tradutores, ora por considerá-lo testemunha muda de todo o diálogo e, desde o início, sentado no mesmo banco ocupado por Sócrates e os demais, como o fez Schleiermacher na sua monumental tradução ("sitzt hier bei uns"), ora fazendo-o chegar naquele momento e sentar-se ao lado dos outros, sem ter sido convidado. É a doutrina de Chambry: "Mais justement, Ménon, voici Anytos qui est venu fort à propos s'asseoir à côte de nous".

Em qualquer das hipóteses, Platão teria procedido como o mais atrasado principiante e em flagrante desacordo com tudo o que escrevera ou ainda viesse a escrever em sua longa vida. A explicação deve ser outra. A escolha de Ânito para figurar naquele debate obedece a um plano cuidadosamente

concebido da parte de Platão, importando salientar sua isenção de ânimo na época da composição do Diálogo, por introduzir nele, sob boa perspectiva, o mais ferrenho acusador de Sócrates e principal responsável por sua condenação. Daí o cuidado de insistir nas belas qualidades do pai, o qual, em verdade, já fora zurzido em comédias da época, por sua origem plebéia de curtidor e comerciante de couros, e enriquecimento por meios duvidosos. É o que se lê na continuação do trecho transcrito acima e que só será de vantagem copiar, para melhor compreendermos o ódio de Ânito contra Sócrates, a quem ele atribuía toda a responsabilidade do descaminho do filho.

"*Ânito está sentado ali mesmo*; associemô-lo a nossas investigações, por ser ele a pessoa indicada para isso. Inicialmente, tem pai rico e sábio, Antemíone, que não ficou opulento por acaso ou por liberalidade de terceiros, como se deu com o tebano Ismênias, que acaba de ganhar o tesouro de Polícrates, mas por discernimento e esforço próprio, além de, como cidadão, não ter fama de arrogante ou de ser cheio de empáfia, ou inacessível, porém modesto e de costumes exemplares. Em segundo lugar, criou e educou o filho muito bem, do que está convencido o povo ateniense. Pelo menos, elegem-no para os mais altos postos. É com gente desse estofo que vale a pena investigar se há ou não professores de virtude e quais sejam eles" (90 a-b).

Nesse convite não se esqueceu Sócrates de lembrar a Ânito a sua qualidade de próxeno de Menão. "Ajuda-me, Ânito, a mim e ao teu hóspede Menão aqui presente, no empenho de resolvermos se há ou não professores para o que estamos estudando."

A "virtude" em discussão é a simples eficiência de qualquer cidadão no desempenho de suas funções como membro da comunidade, o que nos leva à transição natural de saber se os grandes políticos que se saírem tão bem dos cargos públicos serão capazes de ensinar aos filhos ou a quem quiserem os segredos da arte em que tanto se distinguiram? Ou precisaremos mandar os moços para as aulas dos sofistas, que tão bem sabem cobrar suas lições?

Para Ânito, como para Protágoras — no Diálogo desse nome e também aqui citado nominalmente — não há necessidade de professor especial para tal virtude, que é aprendida (e ensinada) por todos os cidadãos, tal qual se dá com a língua materna, ao simples exame de como procedem os dirigentes da cidade.

Então, como se explica que os homens bons do nosso tempo e do passado — um Temístocles, um Péricles — não tenham transmitido aos filhos a virtude em que tanto se distinguiram, ao mesmo tempo que gastavam rios de dinheiro com professores de equitação e música e tanta coisa mais, que de muito pouco proveito lhes seria na vida prática?

Com seu espírito terra-a-terra não se arredava Ânito de umas poucas idéias preconcebidas, que independem de demonstração: os sofistas, não queria nem ver; nunca os freqüentara nem os conhecia, porém jamais permitiria que algum dos seus familiares os procurasse, admirando-se, até, de que as cidades os acolhessem, tão perniciosos eram todos eles para a vida da república.

Esse ódio cego contra os sofistas envolvia o próprio Sócrates, como mau conselheiro do filho, tal como ficaria patente poucos anos depois. Como muitos interlocutores de Sócrates — Critão e outros — não consegue Ânito colocar o problema acima do caso particular, nem elevar-se para o plano das abstrações, o que o impedia de apanhar o ponto central da questão, ou seja, o conhecimento da virtude em geral que nos levaria a considerar como "virtude" todas as virtudes particulares por ele apontadas — a do homem, a da mulher, a do escravo, ou: coragem, temperança, justiça, e em que Ânito tanto insistia com seu pluralismo irredutível, igualzinho, nesse particular, ao de Aristóteles, e para a qual deve olhar quem quiser responder com acerto à pergunta sobre o que seja a virtude, para daí sabermos se ela pode ou não pode ser ensinada. Os nomes trazidos à baila só servem de ilustração para a tese; mas isso é o que Ânito não compreende, parecendo-lhe que o "Boca do Inferno" se comprazia em denegrir a reputação alheia. Um trecho, tomado ao acaso, como amostra desse debate desigual, revela sua incapacidade ingênita para tais questões.

— Nunca ouviste contar que Temístocles fez o filho, Cleofanto, tomar ótimas aulas de equitação, a ponto de conseguir ficar de pé em cima do cavalo e, nessa posição, jogar a lança, além de muitos outros rasgos admiráveis que Temístocles mandou ensinar-lhe à perfeição e que só dependem de bons professores?

— Ouvi.

— E agora? Já soubeste de alguém, velho ou moço, que Cleofanto, filho de Temístocles, tivesse ficado sábio e bom naquilo em que seu pai se distinguia?

— Nunca (93 d-c, algum tanto resumido).

O mesmo se passa com Péricles, "varão eminentíssimo" e seus dois filhos, Páralo e Xantipo, que já conhecemos do diálogo *Protágoras*. Incapaz de acompanhar a discussão no terreno para onde Sócrates pretendia levá-lo, explode Ânito com a violência muito própria, numa ameaça bastante clara e cujo alcance não escaparia — como não escapou — ao filho de Sofronisco.

"Sócrates, tu me pareces inclinado a falar mal dos outros. Aconselhar-te-ia a tomar cuidado, caso aceites este aviso. Talvez em toda a parte seja mais fácil fazer mais mal do que bem a qualquer pessoa. Aqui, pelo menos, é o que se observa todos os dias. Estou certo de que tu também sabes disso" (94 e).

Com a fala seguinte, de Sócrates, principia o capítulo XXXV, o que, nesta altura, é indício de que Ânito se retirou. Em nenhum dos códigos tradicionais, nem nas edições modernas do texto original vem a menor indicação a esse respeito. A nós é que compete suprir com a imaginação o que era da maior evidência para o autor e seus ouvintes próximos: Sem despedir-se, *Ânito voltou para o seu banco*, a resmungar por entre os dentes, o que, aliás, não o impediu de continuar a ouvir a conversa dos dois, como o revelará dentro de pouco com o aparte intempestivo que ensejou as presentes considerações. É o que logo se evidenciará.

Todas estas particularidades topográficas são da maior importância para a solução deste problema estilístico, porque conforme a maneira de nos representarmos a retirada ou a permanência de Ânito dependerá a aceitação ou a rejeição da idéia de atribuir-lhe o aparte que no texto oficial é dito por Menão. Depois de sua retirada, Sócrates e Menão prosseguem na discussão do tema iniciado, porém sem a declaração expressa, por parte do autor, de que Ânito se retirara. É apenas pela fala de Sócrates que o leitor chega a essa conclusão.

"Menão, quer parecer-me que Ânito se ofendeu. Não é de admirar. Em primeiro lugar, ele pensa que eu estou falando mal dessas pessoas, e, ademais, considera-se do seu número. Quando, porém, chegar a compreender o que é falar mal de alguém, deixará de zangar-se comigo. Por enquanto, ainda o ignora" (95 a).

Daí em diante é Menão que terá de arcar sozinho com as dificuldades do tema, para poderem levar a bom termo a discussão, com o que aprendeu por experiência própria na observação dos homens bons de sua pátria e o que ouvira de

Górgias, quando de sua estada na Tessália. Com base em tudo o que até então fora dito sobre a impossibilidade de demonstrar que somente o conhecimento serve de guia seguro para a ação, desvia Sócrates o debate para a sutil distinção entre conhecimento e opinião verdadeira, a qual, como diretora da conduta humana, não é inferior ao conhecimento. O indivíduo que conhecer por experiência própria o caminho de Larissa — para facilitar a compreensão de sua tese, Sócrates exemplifica com a Tessália, terra de Menão — será um guia tão seguro para acompanhar até lá outras pessoas como quem só possuir noção verdadeira desse caminho, porém sem conhecê-lo e nunca o ter percorrido.

A importância de tal distinção se revela no fato de haver Sócrates insistido particularmente nesse tópico, como raras vezes o faz Platão falar, e apenas quando precisa defender seus mais caros princípios. Depois de obter a aquiescência de Menão para esse ponto de doutrina, alarga-se Sócrates no elogio do seu próprio achado, sem considerar vitupério tudo o que dissesse em desabono de sua máxima predileta, de que nada conhecia.

"Apesar de que falo como quem não conhece, mas apenas conjectura. Porém, que diferem entre si o conhecimento e a opinião verdadeira, não me parece que seja simples conjectura, e se me fosse permitido dizer que conheço alguma coisa — pouquíssimas teriam de ser — incluiria esta no número das que conheço" (98 b).

Essa particularidade aparentemente simples implica radical mudança de perspectiva na apreciação da conduta dos grandes políticos, com o que tanto se agastara Ânito. Se não foi por conhecimento de nenhuma espécie nem por serem sábios que esses homens dirigiram os negócios da cidade — Temístocles e os outros — sendo essa a razão de não poderem fazer dos filhos o que eles próprios eram, é que tudo fizeram por meio da opinião verdadeira, que é com que os políticos dirigem certo as cidades, identificando-se, nesse ponto, integralmente, com os profetas e os adivinhos, que dizem muita coisa certa porém não sabem o que dizem.

"E não seria justo, Menão, chamar divinos a esses homens que, sem fazer uso da razão, realizam muitas e grandiosas coisas, tanto por meio da ação como da palavra?" (999 b-c, algum tanto resumido no começo).

Assim, com igual direito podemos dizer que os políticos são iluminados, por serem inspirados e possuídos pela divindade. Por isso mesmo, as mulheres dão o epíteto de divino

aos homens de bem, "como o fazem os lacedemônios quando querem elogiar algum varão virtuoso. É um homem divino, dizem".

É neste ponto que se insere o aparte a que nos referimos no começo, atribuído a Menão no texto original, mas que, em verdade, não passa de uma nova intromissão de Ânito, o qual, *sempre amuado e sentado ali perto*, não perdia uma palavra da conversa dos dois. Havendo Menão concordado com Sócrates sobre serem divinos e inspirados os políticos em tudo o que fazem ou dizem em benefício da cidade, observa Sócrates, com visível intuito de provocar Ânito, a quem ele não perdia de vista:

— Mas talvez Ânito se agaste com tua linguagem.

— Para mim tanto faz— ripostou Ânito no mesmo instante. Era a prova provada de que o seu indiferentismo não passava de máscara e de que o rancor que lhe corroía a alma iria extravasar no tribunal dentro de pouco tempo — quatro anos, no máximo, se aceitarmos como provável o ano de 403 para essa conversação imaginária — sob a forma da mais injusta e clamorosa acusação do século.

E Sócrates, que sabia perfeitamente com quem lidava e quiçá já interpretara os sinais da tempestade que se aproximava, não deixou sem resposta aquela última manifestação do ódio absoluto, do ódio em si mesmo, num gesto altivo de quem não se teme de carrancas nem de ameaças dos pequenos, ainda que sua independência de caráter viesse a custar-lhe a própria vida: "Com esse, Menão, voltarei a conversar *noutra oportunidade*."

Era a voz do homem liberto das paixões e que até à morte se manteve fiel à sua máxima predileta, de que em quaisquer circunstâncias é preferível ser vítima de injustiça a ter de praticá-la. Aquela expressão de pouco caso, dita por Menão, conforme se lê no texto tradicional e, por isso mesmo, em todas as traduções desse Diálogo, não encontra explicação a não ser como lapso dos primeiros copistas, o que escapou à argúcia dos editores dos códigos, da Renascença para cá. Não apenas Platão; nenhum grego da idade clássica seria capaz de tamanha grosseria com um hóspede, para lançar-lhe em rosto uma frase candente e denotadora do maior desprezo. Não nos esqueçamos de nossa hipótese inicial — "hipótese": trampolim ou ponto de apoio, de onde salta nosso espírito, na procura do conhecimento verdadeiro — de que os dois bancos se encontravam suficientemente perto um do outro, para que os ocupantes se ouvissem reciprocamente.

A esse respeito há uma passagem bastante ilustrativa no primeiro livro de *Leis*, sobre a importância, para o homem grego, do título de próxeno de alguma cidade, ou seja, a obrigação de hospedar estrangeiros daquela procedência. Como é sabido, o diálogo, em *Leis*, se passa na Ilha de Creta, durante o percurso do caminho para o templo de Zeus, entre um forasteiro de Atenas não identificado, mas facilmente reconhecível no velho autor de tantos outros escritos do mesmo gênero, o cretense Clínias e o lacedemônio Megilo.

Procurando o Ateniense justificar sua loquacidade, não como defeito da velhice, mas como imposição do tema em discussão, apressa-se Megilo a tranquilizá-lo, com declarar a sua posição de próxeno oficial de Atenas.

"Talvez ainda ignores, forasteiro ateniense, que à nossa casa cabe hospedar oficialmente vossos concidadãos. Até mesmo as crianças, quando ouvem dizer que são próxenos de alguma cidade, desde os mais tenros anos revelem manifesta inclinação para ela e a consideram uma segunda pátria, depois de sua cidade natal. Quando menino, sempre que os lacedemônios elogiavam ou criticavam os atenienses e me diziam: Vossa cidade, Megilo, procedeu bem — ou procedeu mal — conosco! ao ouvir tal coisa eu tomava de pronto vosso partido com todo o ardor, contra os que injuriavam Atenas" (*Leis*, 642 b-c).

Não se compreende, assim, que Menão, natural da Tessália e hóspede oficial de Ânito, tão afeiçoado houvesse ficado a Sócrates desde o primeiro encontro, que declarasse em voz bastante alta para ser ouvido por seu hospedeiro, que nada lhe importava o que este pensasse a seu respeito. Nenhum estreante na difícil arte de escrever cometeria semelhante rata. E logo numa peça que se caracteriza pelo número das digressões e todas habilmente introduzidas, como só o poderia fazer um mestre consumado da palavra escrita.

De posse, agora, de todos esses elementos, ficou fácil contar a história das primeiras dúvidas sobre a autoria daquele aparte e a modificação proposta do texto oficial. Uma Nota do segundo tomo da obra maior de Paul Friedländer (*Platon*, 3.ª edição, 1964, Walter de Gruyter, Berlin 30) me chamou a atenção para o problema, com a vantagem, ainda, de conter informações complementares sobre seus antecedentes. Segundo I. Bekker, *Platonis... Scripta Graece Omnia* IV, Londres 1826, no Codex Parisinus 1811, na altura do aparte está escrito "*Anytos*" acima do nome de Menão. Como já vimos, essa chamada passou despercebida a todos os editores do

texto, o que assegura, segundo creio, a Friedländer a originalidade do achado e da sugestão para modificar o texto oficial. No mesmo passo, informa-nos o autor que obteve bastos esclarecimentos sobre essa questão em sua correspondência particular com P. Maas.

Todavia, a simples troca do nome do autor do aparte não esgota o interesse do problema, antes o aprofunda, se uma análise cuidadosa não esclarecer a questão prévia da posição dos participantes do diálogo e das condições cênicas em que este se processa. E sobre isso, justamente, é que Friedländer é omisso, objeção que formulo com a devida vênia, mas também com o propósito de justificá-la.

Para mim, a questão suscitada nesta altura só poderá ser resolvida depois da interpretação adequada da passagem anterior e da maneira de compreendermos o verbo *parekathézeto*, o que esclarecerá de pronto a posição de Ânito em todo o decurso da conversação entre Sócrates e Menão, sobre deixar patente, e sem possibilidade de contestação, que ele nem *chegou* de improviso, para intrometer-se na conversa, nem se *retirou* sem despedir-se, pela razão bem simples de estar todo esse tempo sentado num banco próximo.

A respeito da entrada de Ânito em cena, limita-se Friedländer a criticar o juízo de Wilamowitz atrás citado, e o de Grube, apresentado em termos ainda mais severos: "This sudden appearance probably the worst piece of dramatic technique in Plato", para considerá-la produto da mais elevada sabedoria.

"Quando percebemos a profunda ironia da passagem *eis kalón eemin Anytos ode parekathézeto*, e observamos como ele se retirou repentinamente, para intervir depois uma única vez na conversa, em termos da mais radical discordância, não podemos deixar de considerar que sua entrada subitânea decorre muito mais da sabedoria artística do escritor do que de incapacidade" (Obr. cit., p. 341).

Mas, essa opinião — valiosa, decerto, por ser de quem é — não altera em nada a questão fundamental, relativa à falta de indicações cênicas que nos permitissem conhecer melhor as condições do diálogo, causa exclusiva da divergência entre os comentadores e tradutores do texto. A meu parecer, tudo dependerá da maneira por que interpretemos as palavras de Sócrates acima transcritas, ou melhor, aquela forma verbal, *parekathézeto*, em que está implícito o sentido de repouso, na acepção de "sentar-se" ou "estar sentado". Por isso mesmo, causa estranheza que no comentário de Friedlän-

der por duas vezes ele empregue expressões de movimento, tanto para indicar a chegada de Ânito; "entrada subitânea" (plötzlich Eintreten), como sua saída: "e retirou-se repetinamente" (plötzlich... wieder scheidet), quando o certo seria dizer que Ânito nem *entra* em cena, no começo, nem *some* de nossa vista depois de abandonar a conversa com Sócrates e Menão, pela simples razão, como disse, de estar sentado ali mesmo, antes e depois de tomar parte na conversa das duas figuras principais, num banco não muito distante do que viria a ser ocupado por Sócrates e Menão.

Qualquer outra interpretação dessa passagem prejudica a compreensão do aparte mencionado, quer o atribuamos a Menão, conforme reza o texto oficial, pela descortesia sem nome que isso implicaria — o que Friedländer também condena — quer ao próprio Ânito, dada a impossibilidade de explicar seu reaparecimento no palco da comédia. Se a vaidade não me cega, a única interpretação cabível é a indicada na citação inicial do presente estudo, com o emprego de um verbo indicativo de repouso, sentido, porventura, reforçado pelo pronome demonstrativo da sentença: *ode*, "aquele ali", para maior naturalidade do convite: "Nem de propósito, Menão: Ânito está sentado ali mesmo; associemô-lo a nossas investigações".

Foi por haver chegado a essa conclusão que traduzi daquele modo a passagem incriminada, com inteira consciência da responsabilidade assumida ao aceitar a proposta para modificar o texto oficial, só encontrando explicação para a renitência dos editores do original grego na fragilidade da argumentação por parte dos defensores da mudança sugerida, para não falarmos na arbitrariedade dos tradutores quanto ao sentido do termo *parekathézeto*, que cada um interpreta de maneira diferente.

Desse modo, desfaz-se a suposta falta de habilidade por parte do encenador, passando, de fato, como queria Friedländer, a ser prova de grande sabedoria o que para o crítico inglês constituía *the worst piece of dramatic technique* em toda a obra de Platão. Em verdade, o que o estudo do pequeno Diálogo nos revela é que seu autor se encontrava em fase de ascensão estilística e doutrinária e com a vida suficientemente estabilizada desde a fundação da Academia, para permitir-lhe a tranqüilidade de espírito indispensável à criação de uma obra literária e filosófica de tão raro equilíbrio. Os temas fundamentais, na elaboração dos quais ele ainda gastaria algumas décadas de reflexão e de estudo para poder apresentá-los com o acabamento desejado, estão expostos

neste Diálogo com a graça que caracteriza os escritos da primeira fase, mas sem prejuízo da exposição. A teoria das idéias já está perfeitamente delineada; a da reminiscência como fonte do conhecimento; o recurso à matemática, de valor primarcial no ensino, e a sutil distinção entre o saber e a opinião verdadeira, que nos Diálogos da maturidade viriam a encontrar perfeito acabamento, comprazendo-se Platão em brincar com seus ouvintes, com apresentar-lhes, de corrida, tantos problemas, cada vez considerados sob nova perspectiva, na discussão dos temas postos em voga pelos "professores de sabedoria" e que constituiam a base da educação dos atenienses.

É natural, assim, que os próprios contemporâneos não apanhassem todo o alcance de suas inovações, para não falarmos no número incalculável dos que em dois milênios mal conseguiram rastear o significado daqueles ensinamentos. Nesse particular, nunca será demais o que dissermos, no sentido de encarecer a habilidade do autor pela maneira de conduzir as digressões, para melhor fundamentar a tese principal. Definindo Menão a virtude como "o desejo das coisas belas e a capacidade de alcançá-las", conduz Sócrates a conversa para a investigação do conceito da vontade (*boúleesis*) como o propósito de sabermos se é possível desejar algo diferente do bem, para retomar, depois, com maior preparo o tema da possibilidade do conhecimento, o que lhe enseja oportunidade de falar da reminiscência como fonte de tudo o que conhecemos. E aqui, mais uma vez, nos surge Sócrates com uma de suas escapatórias. Mal havia tratado, com segurança única, a questão do livre arbítrio, em termos que só viriam a ser retomados, de longe em longe, pelos maiores pensadores — Santo Agostinho e Lutero, no caso deste último com a colaboração reconhecida de Melanchton, o "Mestre Filipe" tão citado em sua correspondência — levanta de passagem uma questão metodológica da maior importância, e apenas como prolegômeno à teoria da reminiscência, que ele se propunha desenvolver.

Depois das tentativas infrutuosas de Menão para definir a virtude, dispõe-se Sócrates a ajudá-lo na procura do que ela seja, ao que objeta o Tessaliense com muita sagacidade: "Mas, de que modo, Sócrates, te arranjarás para procurar o que não sabes absolutamente o que seja? Das coisas que desconheces, qual é a que te propões procurar? E se porventura vieres a encontrá-la, como poderás saber que é ela, se nunca a conheceste?"

Só podemos ser gratos a Platão por haver exagerado um pouquinho no retrato literário de Menão, com fazê-lo dotado de maior argúcia do que fora de esperar do cabo-de-guerra que nos é conhecido da *Anábase*. Neste exemplo mais uma vez se confirma a habilidade do autor na passagem de um tema para outro; sendo de Menão a objeção sutil, coube a Sócrates a sua formulação. Aliás, em todo o Diálogo, Menão é apenas o porta-voz de Górgias ou dos sofistas em geral, que usavam e abusavam desse argumento, cuja fonte originária sobe até Xenófanes:

> Mesmo que alguém, por acaso, chegasse a dizer o que é certo,
> Nada afirmar poderia; a aparência por tudo se estende. (Frag. 34 — Diels).

Para desfazer equívocos, importa determo-nos no significado da denominada "teoria da reminiscência" de Platão, mas que, em verdade, é uma alegoria a mais do poeta, na elaboração do seu pensamento, ao lado da outra, a da "participação" ou dos homens da caverna. Com isso, desfar-se-á a noção errada, e tão do gosto do "platonismo" vulgar, que transforma o autor em adepto dos "mistérios" tão em voga no seu tempo, onde ele teria colhido conhecimentos secretos, e até mesmo do moderno espiritismo, sobre a imortalidade e a transmigração das almas, para melhor fundamentar sua teoria do conhecimento. Assim, não é raro dizer-se que no *Fedão* o autor "demonstra" a imortalidade da alma, quando seu único intento em todo aquele Diálogo é apresentar-nos argumentos que nos permitam defender com maior lógica e segurança a convicção de que a alma é indestrutível. Como sempre, Platão nada afirma dogmaticamente; estimula-nos a pensar.

O certo seria dizer que com a alegoria da reminiscência só tinha Platão em vista demonstrar que não há nenhum processo "externo" de aprendizagem, no sentido de serem despejados conhecimentos na consciência, de fora para dentro, e que aí não se encontrassem, à maneira de quem enchesse de líquido uma garrafa, mas que todo aprendizado consiste numa espécie de reminiscência ou do despertar, para a consciência, aos poucos, de noções que dormitavam no seu íntimo.

A esse respeito, e para quem estude primeiro a alegoria dos homens acorrentados na caverna, que é o que comumente se observa com quantos se aprofundam no pensamento de

Platão, a alegria da reminiscência constitui seu complemento indispensável, para melhor situar-nos na problemática desses estudos. Para que os homens da caverna chegassem a ver o sol da verdade, precisariam "virar-se", isto é, ficar de costas para o muro em que desfilavam as sombras ali projetadas pelo sol, e que constituiam todo o conhecimento do que para eles era a única realidade.

Mas, além dessa concepção espacial do "virar-se", pode-se, ainda, admitir a que se realizasse no tempo, na qual o "atrás" daquela passaria a corresponder ao "antes"; e o "na frente", ao "depois". O passado está nas nossas costas; e o futuro se alarga em nossa frente com toda a amplidão de suas possibilidades. Assim, ao lado da alegoria da participação (*Méthexis*) encontramos a da reminiscência (*Anámnesis*). Como lemos no *Fedro* (249 c), contemplamos a verdade "quando andávamos na esteira de um deus", e agora, no fenômeno obscuramente percebido acorda aos poucos a lembrança do que antes já havíamos contemplado sem nenhuma jaça, com o que damos um grande passo na teoria do conhecimento, por compreendermos, com o exemplo tirado da geometria, como se processa o gradual aperfeiçoamento de nossos conceitos, no decurso de determinada fase da cultura, o que era impossível só com a parábola dos habitantes da caverna. A sombra no muro continua sendo sombra no muro; ao passo que a reminiscência se enriquece com o nosso esforço de reflexão a cada dia que passa.

A importância que o próprio Platão emprestava a essa alegoria dentro do conjunto de sua filosofia se deduz do fato de haver ele feito o seu elogio. Já vimos neste mesmo Diálogo o que significa para o autor deixar que Sócrates se contradiga com a declaração de suas preferências. Depois de Menão se haver declarado satisfeito com a prova do escravo no exame de geometria, matéria que nunca estudara e, provavelmente, não conhecia nem de nome, observa Sócrates com ar de suficiência, tão raro em sua doutrinação:

"De muita coisa do meu discurso não tomarei a defesa; porém que nos tornamos melhores quando estamos convencidos de que é preciso procurar o que não sabemos, mais corajosos e menos desamparados do que quando pensamos que nem podemos encontrar nem é possível procurar o que ignoramos: a esse respeito me disponho a lutar com todas as minhas forças, por atos ou por palavras" (86 b-c).

Já é tempo de encerrar estas considerações. Havendo aproveitado o roteiro da correção do texto original, para to-

car nos pontos de doutrina que fôssemos encontrando pelo caminho, o que, de fato, atingimos ao término do nosso percurso foi o núcleo do pensamento de Platão, ou, digamos, de sua filosofia. Realmente, o diálogo *Menão* pode ser considerado a melhor introdução ao pensamento do autor. Não foi por acaso que Platão escolheu um exemplo da geometria para ilustrar sua doutrina da reminiscência, pois com os números "irracionais", aqui considerados nas relações da diagonal de um triângulo reto e seus lados, ele tocou num problema que abalara os pensadores do seu tempo, definindo, no mesmo passo, sua posição com relação a todos eles. O desarranjo que o descobrimento dessas noções causou no mundo antigo se reflete na anedota conservada num dos escólios ao décimo livro dos *Elementos* de Euclides, por onde ficamos sabendo que o indivíduo que primeiro divulgou o conhecimento dos números irracionais morreu vítima de um naufrágio. A moral do conto está patente: porque deveria ter deixado que continuasse oculto o que nem pode ser representado nem racionalmente expresso (Esta referência foi tomada de empréstimo da obra de Gauss: *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, 1.º tomo da 2.ª parte, p. 137, o qual, por sua vez, a tirou da obra de Egmont Colerus, *História da Matemática*).

Com isso, conforme disse, fica definida a posição de Platão no caldeirão de idéias formado pelo mundo helênico do século IV a.C., como ponto de convergência das mais disparatadas influências, assim religiosas como filosóficas. É compreensível o horror dos pitagóricos em face da noção do incomensurável. Se no mundo há o que hoje denominamos números irracionais que não podem ser pensados até o fim, então é que alguma coisa desafina na doutrina pitagórica, que vai buscar no número o elemento originário de todas as coisas, por haver algo incompreensível nesse domínio. Merecia, pois, perecer tragicamente, quem tornou conhecidas tais noções.

O mesmo se passa com os eleatas, e com quantos se orientem segundo os princípios da conhecida escola; pois, como poderia manter-se de pé seu axioma fundamental, da identidade do pensamento e do ser, se com o número "irracional" pensamos algo que, apesar de tudo, não se nos revela em sua realidade última?

Alimento a esperança de que estas considerações sumárias sirvam de revelar toda a importância do pequeno Diálogo no estudo do pensamento de Platão. Nele encontramos o

retrato de corpo inteiro do autor, não se nos apresentando o grande educador dos atenienses como representante desta ou daquela corrente filosófica predominante em sua época (abstração feita, naturalmente, da influência idealizada de Sócrates). Não é eleata nem pitagórico nem trânsfuga dos mistérios religiosos, mas o próprio Platão em toda a sua originalidade, quando doutrinava na Academia por ele fundada para durar mil anos, com plena consciência do que queria e do que podia, e inteiro domínio de seus recursos de pensador e artista da palavra escrita.

EUTIDEMO

Dos escritos leves de Platão, o pequeno diálogo *Eutidemo* é o de veia humorística mais acentuada, porque fruto da fase de otimismo que se seguiu à fundação da Academia. Equilibrada em suas partes, é uma peça de acabamento perfeito até nas menores minúcias. Muito embora a ação nos seja relatada por Sócrates, em conversa com seu velho companheiro Critão, que já conhecemos da *Apologia* e do Diálogo do mesmo nome, percebe-se o empenho do artista em bem localizar a cena e, dentro dela, as personagens da comédia. É uma sátira, dirigida principalmente contra a retórica do tempo e os exageros a que haviam chegado os "professores de sabedoria" da geração que sucedera aos sofistas na preferência indiscriminada do público.

Lidos, hoje, os argumentos com que os erísticos fundamentavam seus paradoxos nos parecem pueris e destituídos de interesse. Mas, para o tempo, eram a medula viva dos debates com que se deliciava a juventude, tão ávida, sempre, de novidades, como incapaz de distinguir entre o falso brilho daquelas lentejoulas e o estudo da filosofia, tal como era praticado no limitado círculo de Platão e de seus primeiros ouvintes. Mas não nos esqueçamos de que, em data posterior, Aristóteles, ou algum de seus discípulos, se deu ao trabalho de codificar esses mesmos sofismas para melhor refutá-los, no escrito "De sophisticis elenchis", com o que lhes conferiu maior importância da que vamos encontrar no *Eutidemo*. Soa quase como profecia, verificar que Platão localizou no Liceu sua imortal comédia, no local, precisamente, em que Aristóteles, anos mais tarde, fundaria sua escola, em franca divergência doutrinária com a Academia.

Critão deseja saber com quem Sócrates conversara um dia antes no Liceu. Era tanta a aglomeração ao redor do

banco para ouvi-los, que não conseguira apanhar o assunto nem saber ao certo quem era seu opositor. Parecera-lhe que se tratava de um estrangeiro.

Eram dois, observou Sócrates, e daqui mesmo; originários de Quio: havendo emigrado para Tório, foram banidos de lá, motivo de haverem procurado de novo estas paragens. Tratava-se dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro. Até então, Sócrates os considarava peritos em todas as modalidades de luta corpórea, e também fortes nos debates dos tribunais e em ensinar outras pessoas a fazer discursos ou a compô-los para serem ditos por terceiros. Porém agora puseram remate na arte dos pancratiastas, pois se revelavam invencíveis nessas pugnas de palavras, e capazes de refutar com facilidade qualquer proposição, verdadeira ou falsa, indiferentemente. Esse era o vezo dos erísticos ou disputadores profissionais.

O mais interessante em toda a peça é a seriedade com que Sócrates dá vazão à sua ironia costumeira, até mesmo quando se dirige a Critão, como se estivesse, de fato, resolvido a entrar para a escola dos ridículos professores. Para alcançar esse desiderato, procurava convencer Critão, seu coetâneo e amigo, a seguir-lhe o exemplo, por parecer-lhe vexatório, na idade a que chegara, sentar-se ombro a ombro, nos bancos escolares, com moços de inteligência viva. Assim fizera com relação a Cono, professor de música: convencera outros velhos a tomar aulas juntamente com ele. Se Critão se resolvesse acompanhá-lo, ficaria obviado tal inconveniente.

Tão espantado ficou Critão com a natureza do convite, que não pôde deixar de formular alguns reparos, o que importava na formal repulsa à decisão do amigo. Para melhor compreensão do escrito e das intenções do autor, será de vantagem estudar primeiro a parte final do Diálogo, porque Sócrates aí repõe a filosofia em sua primitiva dignidade, como já vinha fazendo desde *Górgias* e da criação da Academia.

Depois da estrondosa vitória de Eutidemo e seu digno irmão, coroada com os indefectíveis aplausos de estremecer as colunas do Liceu, refere Critão o que ouvira de uma testemunha daquele encontro, que pouco antes de retirar-se do local trocara impressões com ele. Critão foi hábil na maneira de declinar do convite para voltar a estudar depois de velho: "É verdade, Sócrates, que eu gosto muito de conversar e de aprender alguma coisa; mas acontece que talvez eu me inclua no número dos que não se assemelham a Eutidemo, porém no daqueles a que te referiste, que preferem ser refutados por argumentos dessa natureza a refutar quem quer que seja. E embora eu perceba todo o ridículo de querer admoestar-te,

vejo-me forçado a relatar-te o que me foi dado ouvir" (304 c-d).

Aí se insere a opinião do tal homem que se afastara do grupo formado à volta do banco de Sócrates, depois de suficientemente inteirado do assunto da conversa. Critão não o identifica, limitando-se a informar, de modo geral, que era sujeito habilidoso e de muito mérito nos debates forenses. Para esse julgador qualificado, tudo o que os dois irmãos disseram não passava de palavrório sem sentido, condenação que também se estende a Sócrates, como representante da filosofia, cujo estudo, para muitos, não se recomendava depois de certa idade. É evidente que o desconhecido também não percebera a ironia de Sócrates, na conversa com os dois irmãos, para tomá-lo tão a sério.

"Se tivesses ficado perto", disse ele a Critão, "tenho certeza de que te envergonharias, por pretender teu companheiro entregar-se por maneira tão prepóstera aos cuidados de dois tipos que não se incomodam com o que falam e se apegam exclusivamente às palavras" (305 a).

Embora sem revelar o nome dessa nova personagem, fornece-nos Critão mais alguns dados para sua identidade, com revelar que era habilíssimo em compor discursos para serem lidos por outros, conquanto lhe parecesse que ele próprio nunca houvesse freqüentado o tribunal. Têm sido baldados os esforços dos comentadores para identificar essas três figuras do Diálogo, a saber, o desconhecido da parte final e os dois irmãos siameses, que de tão parecidos, poderiam ser designados por números ou letras, sem prejuízo para nenhum: o discursador A e o discursador A'. Eutidemo e Dionisodoro são representantes de uma classe numerosa de parasitos da cultura, e de tanto maior influência, em virtude mesmo da superficialidade de seus conhecimentos. O fato de serem dois, trai a intenção do autor, de bem caracterizar a nova praga que se repoltreava na combalida cultura da Hélade e tudo fazia para desgraçar Atenas.

Quanto ao misterioso desconhecido, sugerem alguns comentadores o nome de Isócrates, com certa dose de probabilidade, por ser o mais ilustre adversário de Platão na época da fundação da Academia, pois abrira também em Atenas uma escola particular. Há quem diga que o fizera antes de Platão. Era o rival mais perigoso, por ser de reconhecido valor, e autor de orações modelares, então em voga, para serem ditas por outros, nas assembléias políticas ou nos debates forenses. Sua figura não se confundia na turba dos antilógicos e dos retóricos que pululavam por toda a parte. Com

Isócrates aprendeu Platão a evitar o hiato, particularidade estilística que hoje serve de critério para datar os Diálogos, com referência a terem sido redigidos antes ou depois de sua viagem pelo mundo. Essa inovação fora introduzida por Isócrates na prosa ática, justamente no tempo em que Platão visitava longes terras em busca de conhecimentos. .

Porém a dúvida se impõe quando consideramos que os escritos de Isócrates não nos fornecem elementos para confirmar essa hipótese de trabalho. No entanto, Critão teve o cuidado de insistir na fidelidade de tudo o que nos diz. "Foi assim, quase palavra por palavra, que ele falou". Essa observação equivale a uma nota de Platão, ao pé da página, para o leitor sagaz: reproduzido textualmente.

Mas a verdade é que Platão não se mostra agastado contra esse adversário gratuito. Sem deixar de defender seu ponto de vista, reconhece que é natural pensarem outras pessoas de maneira diferente da sua, pois é na divergência de opiniões que assentam os debates frutuosos. "Precisamos perdoar-lhes a pretenção, sem nos aborrecermos com isso, e julgá-los apenas pelo que realmente forem. Só merece louvores quem enuncia ou põe em prática algo sensato e se esforça com denodo para sua realização" (306 c-d).

Estava aberta a porta para a homenagem que, anos mais tarde, Platão iria prestar a Isócrates, no final de *Fedro*, e que na " Questão platônica" constitui um tópico predileto para os entendidos terçar armas. Isso, depois; porque em *Eutidemo* o reconhecimento dos méritos do desconhecido vai de par com uma crítica severa de sua dubiedade, por pretender sobressair-se de dois modos, como pensador original e como cidadão que participa intensamente da direção da coisa pública. Segundo Pródico, os indivíduos desse tipo se encontram na linha divisória da filosofia e da política — ainda é Platão quem fala — e só não passam por sábios consumados nos dois campos, perante as multidões, cujos aplausos, acima de tudo, ambicionam, por servir-lhes de empecilho as pessoas que se consagram ao estudo da filosofia.

"Não é fora de propósito julgarem-se sábios", observa Sócrates, "pois dispõem de um tanto de filosofia e um tanto de sabedoria política. O cálculo deles está certo: só se adiantam em ambos os domínios até onde lhes convém; sem correrem nenhum perigo nem se envolverem em atritos, colhem os frutos de sua sabedoria" (305 e).

Nesse passo, desenvolve Platão um argumento que haveria de empregar mais tarde noutras conexões, mas apli-

cando desde logo toda sua capacidade dialética em defesa da filosofia, a que iria dedicar-se de corpo e alma com a criação do novo centro de estudos. Daí não suportar a duplicidade dos logógrafos, que só visavam à popularidade. Tudo o que for intermediário entre duas coisas e partícipe de ambas, no caso de uma delas ser ruim e a outra boa, torna-se melhor do que aquela e pior do que esta; se for um composto de bens que tendam para o mesmo fim, ficará inferior a ambos no que respeita às respectivas bondades; e só na hipótese de serem ruins os dois elementos é que o produto lucrará alguma coisa, em termos da ruindade residual. Por isso, toda essa gente que pratica com igual desenvoltura a filosofia e a política e se conserva a meio caminho das duas, não tem autoridade para falar, pois serão piores do que qualquer delas, isoladamente considerada. Só na hipótese de ambas serem ruins é que a tese se confirmaria, vindo eles, afinal, a ganhar com essa duplicidade. Mas, como nem eles mesmos admitem semelhante idéia, o resultado é que, como participantes de ambas, ficam inferiores a cada uma em separação. Mas a presunção não lhes permite ver o que há de artificial nesse empreendimento. "Ocupando, de fato, o terceiro lugar, esforçam-se por fazer crer que se encontram no primeiro" (306 c).

Se essa crítica visava a Isócrates, o maior proveito que dela tiramos é adquirir consciência da distância que vai de um filósofo de verdade a um literato de valor. Seria essa a moral do conto, o que, por si só, permite classificar o pequeno diálogo *Eutidemo* entre as obras fundamentais de Platão, em que pese ao tom de brincadeira com que, do começo ao fim, movimenta o autor as personagens.

Mas não se limita a essa parte o aspecto positivo do Diálogo. No próprio corpo do trabalho, na palhaçada propriamente dita dos dois incomparáveis pancratiastas, desenvolve Sócrates o mais gracioso "Protréptico" da literatura antiga, que nos compensa da perda de outros escritos do mesmo gênero, atribuídos a Aristóteles e Cícero. Salvaram-se os de Jâmblico e o de Clemente de Alexandria. Como os dois sofistas não tivessem, nem de longe, comprido a promessa inicial, de ensinar "virtude" a Clínias, o esperançoso filho de Axíoco e neto de Alcibíades, o antigo, pois suas perguntas capciosas não passavam de ciladas e só visavam a confundir o respondente, fosse qual fosse sua saída, para maior satisfação dos basbaques ali presentes: interrompeu Sócrates a brincadeira e entabulou um diálogo com o menino, para mostrar a Eutidemo e Dionisodoro como deveriam proceder e o que deles se esperava naquela conjuntura. É modelo de exor-

tação, que mais se destaca por ser de tamanho reduzido. Com habilidade única, conquista Sócrates a confiança de Clínias e o leva a descobrir por si mesmo que a sabedoria pode ser ensinada e é a única coisa que deixa o homem feliz e próspero, dispondo-se, desde aí, a procurá-la no estudo da filosofia.

"Eis o modelo", disse Sócrates, virando-se para os dois irmãos, "de como imagino que deve ser um discurso exortativo, conquanto o tivesse dito de modo rústico e um tanto prolixo" (282 d). Trabalhos de amor perdidos; os dois campeões de luta corporal iniciam o segundo tempo como se Sócrates nada houvesse falado, pois toda sua habilidade se resumia em muito pouco: dupla acepção de vocábulos, conforme seja empregado como adjetivo ou substantivo — " e essa coisa bela é diferente do Belo?" —, voz ativa ou passiva de algum verbo, ou generalizações fora de propósito, das quais tiravam conclusões inesperadas. Se o remédio faz bem para o doente, só será de vantagem para este ingerir uma carroça de heléboro amassado. Ou então: sendo o ouro coisa que todos cobiçam, o homem mais feliz seria o que tivesse na barriga tres talentos de ouro, um talento no crânio e um estáter em cada um dos olhos (299 e).

Mas todas essas sutilezas nada representam, acabando a arte de confundir o adversário por ser muito fácil de aprender. Foi o que demonstrou Ctesipo com seu gênio arrebatado, o qual, com muita facilidade, levou os dois irmãos à parede, confundindo-os com seus próprios recursos. Mais de uma vez Sócrates teve de intervir para atenuar-lhe o ímpeto e recomendar moderação. Fez mais: com as objeções formuladas deixou claro que seus ataques naquele torneio visavam aos sofistas em geral, os desta geração e os da anterior. É o que vemos na refutação de certo argumento trazido à balha na discussão, "muito do gosto dos discípulos de Protágoras", ou quando compara sua situação com a de Hércules ao lutar contra a hidra e chamar em seu auxílio o irmão Iolau, quando sentiu na carne as mordidas "de certo caranguejo que chegara do lado do mar e acabara de desembarcar" (297 c). A alusão não escaparia aos contemporâneos, e para os ouvintes do Diálogo seria de um cômico irresistível. A própria escolha do verbo, já serve de indicar que o tal decápode era gente de dois pés.

A unidade de concepção do Diálogo tanto se revela na conversa entre Sócrates e Critão como no ajuste de contas com os sofistas. A Critão interessava o problema da educação dos filhos, principalmente do mais velho, Critobulo, da mes-

ma idade de Clínias. Só então percebera quanto se descuidara dos meninos, no afã de juntar dinheiro para deixá-los tão ricos quanto possível. Sempre que conversava com Sócrates, separava-se com a convicção de que fora loucura preocupar-se com tanta coisa; mas quando dirigia a vista para algum desses supostos educadores, ficava, literalmente, apavorado, sem animar-se a mandá-los estudar filosofia.

Temos aí posto, com todas as letras, o reconhecimento da importância da filosofia na educação dos jovens, ou de seu papel na difícil arte de formar homens e de regê-los. Não é diferente o tema da discussão entre Sócrates e os dois professores ambulantes: não apenas estes se apresentavam como capazes de ensinar "virtude" e despertar o amor à filosofia, como Sócrates lhes formulou nesses mesmos termos o problema particular de Clínias: ele e os parentes e conhecidos de Clínias se empenhavam em deixá-lo perfeito, o que era acompanhado do natural cuidado de vir o menino a estragar-se, se alguém se adiantasse e lhe dirigisse o espírito para outra atividade.

Assim, todo o Diálogo só visa a demonstrar a superioridade da filosofia versus a retórica política, na sua mais caricata manifestação. Parece mentira, mas o estilo desconexo e a fragilidade irrecusável da fala dos dois irmãos sofistas já foram apresentados como prova de deficiência do escritor, quando a verdade é que Platão reproduz ao vivo a argumentação dos disputadores profissionais, em que se reflete seu total despreparo. Neste ponto, é perfeito o paralelismo entre *Górgias* e *Eutidemo*; em ambos os escritos defende Platão o primado da filosofia; apenas o faz por caminhos diferentes. Se a argumentação é fraca do lado de Eutidemo e Dionisodoro, nada prova com relação à suposta deficiência do escritor, se não for precisamente o contrário disso, dado o brilho da pintura de caracteres, em que mais uma vez se manifesta a vis plástica de Platão, como criador de tipos, tão bem ilustrada nas mais diferentes situações. De resto, em *Górgias* Sócrates se batia com Cálicles, adversário respeitável, que não poucas vezes parece levar a melhor na discussão; em *Eutidemo*, os dois pobres diabos só poderiam dizer aquilo mesmo, apesar dos esforços de Sócrates para levantá-los à altura do problema. O resultado é o que se vê: a completa desmoralização da retórica — a daqueles bobos, entenda-se — na competição com a filosofia. Com a mesma facilidade com que Ctesipo aprendeu as manhas dos disputadores, o jovem Clínias, sob a direção de Sócrates, adquire o domínio de si mes-

mo, a ponto de discorrer com superioridade acerca de temas tão difíceis.

O processo estilístico de Platão se assemelha, neste passo, ao dos poetas, quando condensam numa cena rápida acontecimentos que na vida real exigiriam anos para realizar-se. Pois essa passagem, também, foi alvo de críticas, na altura em que Critão se mostra espantado ante a segurança de Clínias, quando este declara não ser a arte do general a que eles procuravam, por não estar em condições de utilizar-se do que ela própria faz ou apanha e proceder como os caçadores de codornas, que confiam aos criadores dessas aves os exemplares capturados. "Que me dizes, Sócrates! Esse menino falou tudo isso?"

Longe de considerar defeito, devemos admirar a habilidade com que Platão demonstra, por absurdo, a vitória da filosofia. Nunca Sócrates se revelou tão fino na maneira de brincar com o contendor e, no presente Diálogo, com um companheiro de infância. Repetia a Critão o que se passara com ele e lhe fora dado ouvir um dia antes, no Liceu, e reproduzia de memória os fatos, com aparente seriedade. Mas, ante a objeção do amigo, não excluía a hipótese de ter ouvido aquilo de outra pessoa. Que alguém falara daquele modo, é o que podia assegurar, e também que não fora nem Eutidemo nem Dionisodoro; decerto algum dos circunstantes, pois havia muita gente à volta, que também entrava na conversa.

A vitória da causa, vamos encontrá-la no conselho final de Sócrates, para convencer Critão sem privá-lo de sua autonomia. "Deixa de lado os que se dedicam à filosofia, lhe falou, quer sejam bons quer sejam maus, e examina em si mesmo o problema, com a máxima diligência. Se chegares à conclusão de que a filosofia de nada vale, desaconselha todo o mundo a estudá-la, não apenas os teus; porém no caso de te convenceres de que é o que eu penso, segue-lhe decidido os passos e pratica-a, como se diz, juntamente com teus filhos".

Assim termina o Diálogo; mas a disputa propriamente dita com os irmãos sofistas, na encenação da peça, acaba com a vitória retumbante dos dois malandros e a aparente capitulação da filosofia. Só parecia que as colunas do Liceu tomavam parte nos aplausos da assistência ante a originalidade do último argumento de Eutidemo, ficando os dois pugilistas quase esmagados sob a mole de aplausos, gargalhadas e demonstrações de júbilo dos moços ali presentes, que se preparavam para chamar a si, dentro de pouco, a direção da coisa pública, quando se sentissem senhores da difícil arte de discorrer sobre todos os assuntos e de contestar qualquer pro-

posição, sem nenhum preparo filosófico nem estudo de qualquer disciplina. É o que sempre prometem os sofistas de todos os tempos.

O que não sabemos é se ainda sobrou aos dois irmãos xifópagos perspicácia para compreender a ironia de Sócrates ou para aceitar o conselho com que ele arrematou suas considerações: sem poupar aplausos à habilidade dos dois pugilistas, observou-lhes Sócrates qu ea arte com que ambos se pavoneavam era muito fácil de aprender; ali estava Ctesipo que, sem nenhum trabalho, os imitara de improviso. Para evitar o inconveniente de ensinar em pouco tempo a muita gente tudo o que sabiam, o mais acertado seria conversar com um número limitado de discípulos, e, melhor ainda, se dialogassem apenas eles dois, num quarto fechado. A água, como diz Píndaro, apesar de excelente, é baratíssima (304 b). Ou quererá Platão insinuar precisamente o contrário? Para os Eutidemos nunca faltarão fregueses; por isso mesmo, é preciso economizar a mercadoria, para que eles não percebam como estão vazias as prateleiras e com falta de todo o necessário. Talvez seja essa a moral desse conto humorístico.

MENÉXENO

Nenhum dos Diálogos de Platão deu azo a juízos tão desencontrados como a oração fúnebre em memória dos atenienses mortos na guerra e posta na boca de Sócrates, à guisa de tema escolar, aprendida — e com que trabalho! — num curso de eloqüência ministrado por Aspásia.

Desde aí começam as dificuldades, porque *Menéxeno* é uma peça que traz em si mesma a data de sua composição — 386 a.C. — calculada pelos acontecimentos que comemora. Teremos de aceitar, então, Sócrates como ainda vivo quinze anos depois de ter sido executado, e Aspásia... Com que idade, no caso de estar viva? Decrépita ao último ponto e, seguramente, incapaz de manter aulas de retórica, mas, de qualquer forma, sem a beleza e a inteligência que lhe asseguraram tamanho prestígio e permitiram cooperar eficazmente na obra construtiva de Péricles.

Mas, tudo isso são artifícios que não atemorizariam os compositores de escritos desse gênero, nem era novidade figurar Aspásia como personagem de tais peças. De Ésquines, pelo menos, sabe-se que chegou a escrever um Diálogo com esse título. Contudo, acham alguns comentadores que, se Platão se apresentou em público com tal escrito, só poderia fazê-lo com a intenção de desacreditar a arte dos malabaristas de palavras, seus adversários naturais, com mostrar-lhes, primeiro, que ele também poderia brilhar nesse tipo de composição, e, depois, patentear a distância infinita que vai entre as lentejoulas da rotina oratória e o verdadeiro estudo da filosofia. Seria, então, *Menéxeno* uma demonstração *a posteriori* da tese fundamental de *Górgias*, cuja redação recente suscitara violenta controvérsia entre os teóricos da política.

Quanto à aproximação *Górgias-Menéxeno*, nada há que objetar; porém é inaceitável a parte relativa às intenções do

autor, na suposta sátira contra o gênero oratório. Anacronismos desse porte não assustavam Platão, que ainda viria a conceber molduras muito mais artificiais para seus Diálogos, no empenho de tornar aceitável a tese que importava demonstrar. Exemplo claro disso mesmo é a introdução do *Parmênides,* para dar oportunidade ao grande Eleata de figurar como personagem principal num "diálogo socrático".

Menéxeno, antes de tudo, é um ajuste de contas com os políticos de seu tempo e profissão de fé de um ateniense que não conseguira impor certas idéias a seus concidadãos. O próprio "Sócrates" do Diálogo, no instante de despedir-se de Menéxeno, classifica a peça como discurso político e promete muitos outros no mesmo estilo, aprendidos naquelas circunstâncias. As antíteses, as assonâncias do original, o equilíbrio das frases no período, são condicionados pelo gênero; as deturpações conscientes da história e a perspectiva de que são contemplados os acontecimentos servem de reforçar o propósito do autor, como doutrinador político — a seu modo, entenda-se — de ostentar um patriotismo mais arejado e estreme das escórias dos partidos dominantes. Até na extrema velhice, no *Timeu* e em *Crítias,* comprazeu-se Platão na descrição de uma Atenas coesa e gloriosa, imaginada na fase ainda lendária de sua proto-história, quando da luta decisiva contra os invasores provindos da outra banda do mar, muito além das Colunas de Hércules. É na tônica da conciliação que Platão irá insistir até o final de sua oração fúnebre.

Todavia, não se pode excluir, também, na gênese desse escrito, o espírito de competição, o desejo de combater o adversário com suas próprias armas, numa demonstração de força, com vistas, principalmente, à juventude, tão ávida, sempre, de aprender, porém com indisfarçável preferência para as novidades. Mas o móvel principal teria sido político.

Liberdade é o *leit-motiv* dessa oração fúnebre, porém como Platão a concebia, alcançada pelo domínio de si próprio e a união de todos os helenos, para se contraporem aos bárbaros. Por isso, sua visão histórica não se esgota num simples retrospecto dos feitos da Nação, mas aponta na direção do futuro para o que se lhe afigurava a única solução digna de homens livres.

Não é difícil fazer o elogio dos atenienses, observa Sócrates com ironia, quando a competição se realiza diante dos próprios elogiados. Duro seria exaltar atenienses no meio de peloponésios, ou o inverso: tomar a defesa destes numa reunião de atenienses. Aí, sim, impunha-se um orador de

pulso, para convencer o auditório e ganhar fama. Desse modo, em ar de brincadeira, como quem não dá importância ao gênero oratório, inicia Sócrates sua peça, ou melhor, repete de cor o que ouvira de Aspásia, mas o faz dentro dos moldes tradicionais e com inteira observância das regras do bem falar. Começa por exaltar a terra nativa e insistir na autoctonia dos atenienses, para depois passar à enumeração dos grandes feitos na guerra contra os persas e nas dissenções intestinas da comunidade helênica. Não cita pelo nome as divindades protetoras dos atenienses, por julgar isso mera formalidade destituída de importância; *ísmen gar*: todos nós as conhecemos. Mas, na enumeração de suas dádivas: o azeite, o trigo, a cevada, o conhecimento das artes, exclui o que viera da parte de Posido, para não aludir ao poder da armada, o maior triunfo do partido democrático, que importava combater.

Sub-repticiamente, Platão formula com todas as letras seu programa de política aristocrática, sem entrar em conflito com o partido dominante. É surpreendente a habilidade com que define a constituição de Atenas como essencialmente democrática, porém sob uma forma que diferia da prática seguida, em que mandavam as multidões — *to pléethos* — expressão fatídica que ele evita empregar em todo o seu discurso. "A única regra é comandar e governar quem é tido na conta de sábio e virtuoso. A igualdade do nascimento está na base de nossas instituições. Alguns chamam a isso governo democrático; outros lhe dão nomes diferentes, conforme lhes apraz. Porém trata-se, em verdade, do governo dos melhores, com a aprovação da maioria. O certo é que sempre temos reis, ou seja por direito de nascimento ou por força de eleição" (238 c-d, sem obedecer à ordem).

Depois de insistir na autoctonia da comunidade ateniense, o que a diferençava das populações heterogêneas das outras cidades do mundo helênico e dos bárbaros, faz Platão a síntese ideal da política do passado glorioso de Atenas, como norma a ser seguida pelos descendentes de avoengos tão virtuosos.

"Eis a razão de nossos pais e os destes mortos, como eles próprios, de nascimento nobre todos eles, haverem realizado muitos e belos feitos diante dos homens, tanto na vida particular como na pública, e de se terem considerado na obrigação de lutar contra helenos, por amor da liberdade dos helenos, e contra os bárbaros, no interesse dos helenos em conjunto" (239 a-b).

Fala o mestre, com inteira consciência do que pode e a determinação de definir-se na política de sua pátria, numa espécie de justificação em causa própria, por se haver ausentado das lutas partidárias, o que mais ainda teria de acentuar-se com a criação da Academia. Entregue, de algum modo, à vida contemplativa, no recolhimento da nova instituição de caráter religioso e em moldes até então desconhecidos no seu meio, trabalharia Platão com eficiência no preparo dos jovens que dentro de pouco teriam de cuidar da coisa pública. Já ia longe o tempo das sátiras de Cálicles, no *Górgias,* que zombava das atividades de "Sócrates" como doutrinador de nada, a cochichar nos cantos com três ou quatro adolescentes. Até então, seus escritos eram panfletos soltos ao vento; mas dentro de pouco sua atuação de educador iria ganhar em profundidade. Depois de uma viagem de estudo pela Magna Grécia e o Egito, regressara Platão para sua terra com maior prestígio e autoridade. Esse afastamento voluntário da mãe-pátria lhe ensinara que só lhe era possível viver em Atenas, e que toda sua doutrinação só produziria frutos se tivesse Atenas como centro.

Para conseguir semelhante desiderato, não poderia deixar de ser tomado como sofista, no desempenho de suas funções, tal como acontecera com Sócrates, e de correr os riscos inerentes à confusão. Entre os retóricos mais em evidência, cada qual mais inovador e destituído de escrúpulos, havia gente de valor, havia Isócrates, a quem Platão, no *Fedro*, tempos depois, prestaria homenagem muito justa. Todos compunham orações do mais variado gênero, modelos de oratória, diálogos em que entravam figuras do passado recente. E diálogos socráticos. Um escrito de Polícrates, desse gênero, provocou verdadeira recrudescência da febre socrática na inteligência ateniense, por desentranhar o processo de sua condenação e responsabilizá-lo, mais uma vez, pelas calamidades que haviam desabado sobre a democracia. Era nada menos de uma réplica a *Górgias,* cujos ataques ao regime ainda se faziam sentir.

No seu panfleto, Platão atribuía os males da cidade aos maiores vultos do passado ateniense, por ele citados nominalmente; e o fez com elegância e sem violentar os cânones da retórica. Deu-se isso no duelo entre Cálicles e Sócrates, quando este, no calor da exposição, se esqueceu de si próprio e alargou-se num discurso longo, em que pinta, a seu modo, os males da democracia.

"Neste passo, Cálices, procedes exatamente como eles. Elogias os homens que alimentavam da maneira que eu disse

os cidadãos e satisfaziam a todos os seus desejos, e aos quais atribuem a glória de haver deixado grande esta cidade. Porém que se trata de inchação e que internamente ela se encontra ulcerada, isso ninguém percebeu. Pois, sem pensar na temperança e na justiça, eles encheram a cidade de portos, estaleiros, muralhas, tributos e outras nugas do mesmo gênero. Mas, quando ocorrer o surto da doença, todos acusarão as pessoas que lhes deram conselhos, e só terão elogios para Temístocles, Cimão e Péricles, que foram, no entanto, os verdadeiros causadores de todas essas calamidades" (*Górgias* 518 e — 510 a).

Segundo Platão, a Atenas ideal, como comunidade, era o pequeno burgo do tempo de Solão, sem esquadra nem muralhas de pedra, porém defendida pela virtude de seus homens. Era justo insistir nessa tecla, porque a democracia ateniense nascera com Teseu — conforme rezava a tradição que ninguém punha em dúvida — e se consolidara com a reforma de Solão. Essa era a idéia mestra que importava desenvolver em sua nova doutrinação, com as alterações que a prudência aconselhasse, no que diz respeito à sua formulação política. Em 386 fora concluída a paz denominada régia, por haver sido imposta pelo Grande Rei, sob inspiração de Esparta. Em verdade, feitos gloriosos não havia para comemorar; mas a efeméride se prestava para falar dos mortos na guerra, numa sinopse da história da Grécia e do papel preponderante de Atenas como campeã da liberdade helênica. Era uma ótima oportunidade para pôr-se em contacto com o povo de sua terra e tomar pé na política, porém agora em bases menos intransigentes do que as definidas no *Górgias*.

É Sócrates quem fala na peroração, pela boca dos mortos, quando estes dirigem aos vivos seus últimos conselhos, num estilo de características muito próprias. "Todo conhecimento, dissociado da justiça e das demais virtudes, é apenas astúcia, não sabedoria"; mas quando esses mesmos mortos exaltam Atenas por se haver recusado, contra a resolução de outras cidades, a entregar aos persas as cidades helênicas do continente, e fazem praça da pureza da raça, reconhecemos, de pronto, a voz do pensador que meditara nas bases biológicas da comunidade ateniense e nas conseqüências da mestiçagem. "Se os sentimentos de nossa cidade são tão firmes e sadios e, por natureza, hostis ao bárbaro, é que somos helenos puros, sem a menor mescla de bárbaro. Entre nós não vivem descendentes de Pélope, de Cadmo, de Egito, de Dânao e de tantos outros bárbaros por natureza e helenos

pela lei; como helenos puros aqui vivemos, não como mestiços de bárbaros" (245 c-d).

Não menos comovedor é o apelo para a reconciliação geral; perdoando Platão à democracia a condenação de Sócrates, concita seus concidadãos a esquecer os excessos do Governo dos Trinta, entre os quais figurava seu tio Cármides.

"Em ocasião como a presente, precisamos lembrar-nos dos que, de parte a parte, perderam a vida nesta guerra e reconciliá-los na medida de nossas forças, por meio de orações e sacrifícios, dirigindo preces aos que têm poder sobre eles, visto já nos termos reconciliado. Pois não foi por malícia ou odiosidade que se desavieram, mas por simples desdita. Disso mesmo, nós outros, que estamos vivos, damos testemunho: pertencentes à mesma raça, perdoamo-nos mutuamente tudo o que fizemos aos outros e tudo o que nos fizeram sofrer" (244 a-b).

Menéxeno pode ser tudo, menos uma sátira dirigida contra o patriotismo dos atenienses, conforme querem alguns comentadores, ou um pasticho do gênero oratório, para desmoralizar alguns escolarcas de prestígio da época. Ninguém malbarata suas mais caras convicções numa disputa sem elevação. Se essa peça oratória estava imbuída do espírito de competição, seria com o intuito de provar a força do autor no domínio da retórica, para mostrar-lhes que a filosofia também sabe persuadir.

Formalmente, *Menéxeno,* bem como a *Apologia,* obedece à risca as imposições do gênero, tanto na distribuição das partes como no desenvolvimento e ilustração das teses: a excelência da terra nativa, a autoctonia de seus habitantes, os grandes feitos dos antepassados e, por último, a prosopopéia em que falam os mortos para concitar os vivos a prosseguir no bom caminho. De tudo isso tratam as "orações fúnebres" compostas pela mesma época, à guisa de exercício de retórica, mais ou menos nos moldes da de Tucídides, em que todos se inspiravam. *Menéxeno* terá sido um escrito de ocasião. É possível. Em nossa penúria de informações, que poderemos afirmar com segurança, se nada sabemos do nascimento e origem de quase tudo o que sobrou da literatura antiga? Se dispuséssemos de um mínimo, sequer, de informações, os Diálogos em geral, e *Menéxeno* antes de todos, nos apareceriam sob perspectiva diferente. É pena que o confronto inevitável com a oração de Péricles — com ou sem a participação de talentosa Aspásia — influa desfavoravelmente na sua apreciação.

Mas, é fora de dúvida que o objetivo do autor foi alcançado. Sabemos por Cícero que a peroração de *Menéxeno* era declamada oficialmente nos festejos anuais da comemoração dos mortos na guerra. Mas, além da falta de informes, influi também na sua avaliação o excesso de solenidade com que apreciamos Platão, o que nos impede de conceder-lhe um pouquinho de humor. Com isso, privamo-nos do prazer de captar a força viva de seus "discursos", o efeito produzido no meio original, tanto na Academia como alhures, sempre que apareciam como novidades. É certeza haver cada novo Diálogo impressionado os leitores ou ouvintes, antes de tudo, pelo elemento de ficção que contivesse, muito antes da parte doutrinária, as alusões, veladas ou patentes, aos inimigos e rivais de profissão, e o mais que a distância no tempo não nos permite apreender.

Ainda assim, não é difícil perceber que a parte final de *Menéxeno* retoma a veia humorística do começo, para declarar com todas as letras o que havia de fictício na moldura do Diálogo. Percebendo Sócrates que Menéxeno não levara muito a sério essa parte de sua narrativa, pergunta se ele alimentava alguma dúvida a respeito da autoria da oração. Bem, respondeu-lhe Menéxeno; *ele ou ela, tanto faz*. O que interessa é que não deixes de repetir-me "outros excelentes discursos" da mesma procedência.

Todavia, não devemos lastimar que Sócrates não houvesse cumprido tal promessa. Na obra de Platão, o diálogo *Menéxeno* constitui uma extravagância fadada a não ter continuação. Como pensador original, sua missão o levava a rasgar caminhos novos para os jovens. Em vez de propor-lhes modelos de oratória, para levá-los a brilhar nos debates forenses ou nas assembléias populares e "deixar vencedora a causa ruim", importava, antes de tudo, ensiná-los a pensar por conta própria, para que se tornassem *homens*, na verdadeira acepção do termo. Como profissão de fé de um político, o pequeno escrito cumpriu sua missão. Mais, não nos é lícito exigir dele.

A CARTA SÉTIMA

Às luzes da ciência política, a muito discutida Carta sétima de Platão constitui um dos documentos mais interessantes da literatura, não apenas por elucidar alguns pontos obscuros da história de determinado período — digamos, da Sicília do século IV a. C., sob o reinado dos dois Dionísios, pai e filho — que ficariam por explicar se só contássemos com o depoimento dos historiadores antigos, como por fornecer-nos dados do mais alto valor para a solução do problema da importância do papel do filósofo na vida política do seu meio, ou, para falarmos a língua do nosso tempo, da participação do "intelectual" no governo das nações.

Neste passo, mais uma vez se comprova que, quando mencionamos Platão, não nos referimos a alguma coisa do passado, facilmente rotulável na história da filosofia, como se dá com tantos outros nomes que, antes e depois dele, trabalharam na elaboração do pensamento filosófico do Ocidente, mas tratamos da própria essência das coisas e da natureza do homem em universal. Neste domínio restrito, o que é válido para sua época também se aplica à história conturbada do nosso tempo.

Então, como se explica que um pensador dessa magnitude, fiel, desde moço, à sua vocação, que o impediu de ingressar na política de partidos, ao arrepio das próprias tradições da família e a instâncias dos parentes, para entregar-se à meditação e ao estudo num recanto de Atenas, de onde considerava os acontecimentos com a mais serena isenção de ânimo: como se explica, dizia, que Platão, já no último quartel da vida, quando, com a própria idade, só poderia acentuar-se esse pendor para a quietude e a reflexão, se deixasse arrastar pelos amigos e participasse ostensivamente de um movimento subversivo para a conquista do

poder, numa cidade longínqua, de cujos dirigentes ele só recebera provas de respeito e da mais alta consideração?

A resposta para tais itens, vamos encontrá-la nessa carta-circular dirigida a um grupo de amigos e parentes de Dião, quando procuravam reagrupar-se depois da perda daquele prócer que por duas vezes conseguira apoderar-se do governo da Sicília. Era a oportunidade que se oferecia ao filósofo para historiar as ocorrências do passado recente da mais próspera cidade do mundo helênico e ali posta como guarda sempre alerta contra a ameaça permanente de Cartago. Esses acontecimentos, como observa o missivista, já tinham sido relatados por muitos outros; e o foram com a deformação inevitável da diferença de perspectiva de cada expositor, conforme o partido político a que pertencessem.

Antes de mais nada, importava-lhe justificar sua participação naquela convulsão social que a sã filosofia condenava e cuja gravidade ele próprio não procurava diminuir.

A nota de sinceridade que ressumbra de todo o documento ficará patente com a passagem em que Platão reconhece a relação existente entre o ulterior decurso daquela tragédia política que tanto arruinou a tirania como seus pretensos reformadores, com sua visita à corte de Dionísio I, onde ele conhecera Dião, moço esperançoso e amante do estudo, e a quem folgava expor seus princípios teóricos sobre a organização da sociedade ideal e a arte de governar os homens.

"De que expressões me valerei, para dizer-vos que minha primeira visita à Sicília foi a causa provocadora daqueles acontecimentos? Pode bem dar-se que em minhas relações com Dião — ele era naquela época muito moço — ao expor-lhe oralmente o que me parecia o melhor para os homens e ao aconselhá-lo a pôr em prática tais idéias, não percebesse que, assim fazendo, de algum modo trabalhava para derrubar a tirania" (327 a).

Dessas práticas sem segundas intenções, entre um pensador de quarenta anos e um jovem de vinte, sobre o governo da República baseado no ideal da Justiça, ocorridas nalgum recanto da mais opulenta corte do mundo helênico, cujos excessos de toda natureza se tinham tornado proverbiais, resultariam, vinte anos mais tarde, insistentes convites para que Platão fizesse nova visita a Siracusa, a fim de pôr em prática seus princípios doutrinários naquela conjuntura quase inacreditável, em que herdara de Dionísio o poder absoluto o esperançoso filho do mesmo nome, com disposições e desejo de promover em seus domínios a sonhada reforma de costumes.

A exposição desse ideal político, na Carta sétima não difere, essencialmente, da fórmula que o filósofo já apresentara na conhecida passagem de *A República*, apenas um pouco mais resumida, conforme convém ao estilo epistolar: "Não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos, ou de começarem seriamente a filosofar, por algum favor divino, os dirigentes das cidades" (326 b).

Nas presentes considerações, não importa insistir nos chamados dos amigos do outro lado do mundo, da Sicília e de Tarento, e nos encorajamentos, no mesmo sentido, dos discípulos de cá, de toda a Academia. O próprio Dionísio chegou a mandar uma trirreme tripulada, para maior comodidade do ilustre visitante na grande travessia.

"Era assim que me solicitavam da Sicília, e da Itália me puxavam, enquanto os amigos de Atenas, literalmente, me empurravam com suas exortações, insistindo sempre no mesmo ponto: que eu não devia trair Dião nem os hóspedes e amigos de Tarento" (339 d-e).

A realidade era, de fato, tentadora para o teórico da política que no retiro da sua escola sofria da nostalgia do poder. Até então a Academia não "diplomara" nenhuma turma de políticos militantes que pusessem em prática, no vasto âmbito da comunidade helênica, os ensinamentos hauridos nos jardins de Hekademus. A influência sobre o tirano Hérmias, de Atarneu, na Ásia menor, por intermédio de dois ex-alunos da Academia, Erasto e Corisco, de que nos fala a Carta sexta, ficou por demais circunscrita no tempo e no espaço, para que possamos falar da atuação efetiva de Platão sobre a política de seu tempo.

Tudo aquilo vem relatado por miúdo na Carta sétima, o que nos dispensa de insistir nesse ponto. Resta, apenas, considerar a posição delicada de Platão na corte do moço Dionísio, quando da segunda visita que lhe fez, já que sua primeira estada em Siracusa para atender àqueles chamados fora interrompida por motivo da guerra que Dionísio iniciara na Itália. E também a parcialidade com que ele se refere ao amigo morto, de cuja integridade jamais chegou a duvidar, confundindo, nesse juízo, os planos moral e político, com flagrante injustiça a respeito do comportamento do legítimo detentor do poder em Siracusa. Qualquer coisa de divergência nesse domínio só se observaria depois do seu retorno definitivo para a Grécia e de perdida a esperança de poder ser levada a efeito, por meios pacíficos, a implantação de um governo liberal naquela cidade. Só então desligou-se, em

definitivo, de Dião, na oportunidade do seu primeiro encontro com ele, nos festivais de Olímpia. São palavras duras as que dirigiu ao amigo, recusando-se a segui-lo na aventura projetada. Nesta altura, Dião já estava banido da Sicília e tramava abertamente no exílio para derrubar Dionísio por meio da força e apossar-se do governo. Para tanto, dispunha dos restos de sua fortuna colossal, recurso de que se valeria para comprar adeptos e avançar na política, como em todos os tempos outros fizeram, e ainda fazem. O trecho é longo, porém indispensável para melhor ajuizarmos a conduta de Platão naquela conjuntura delicada. Além do mais, é um flagrante da vida social do homem antigo, quando cidadãos de vária procedência discutiam questões sérias por ocasião de encontros casuais em localidades politicamente neutras, em festividades religiosas ou desportivas, conversações em tudo iguais às dos nossos dias em estações balneárias ou cassinos internacionais.

"Chegando ao Peloponeso, estive com Dião em Olímpia, por ocasião dos jogos, e lhe contei o que se passara. Tomando Zeus como testemunha, na mesma hora concitou-me e a meus amigos e parentes a nos vingarmos de Dionísio; no nosso caso, por haver Dionísio violado as leis da hospitalidade — foi como classificou sua conduta —; no dele, pela injustiça de seu exílio e banimento. Depois de ouvi-lo, deixei que fosse falar com os meus amigos que estivessem dispostos a acompanhá-lo; mas, quanto a mim, lhe falei, tu e outros, de algum modo, me forçaram a participar da mesa, da casa e dos sacrifícios de Dionísio; ao passo que este, muito embora chegasse a acreditar no que diziam os caluniadores, que eu conspirava contigo para derrubá-lo e a seu governo, teve escrúpulos de mandar matar-me. Já não estou em idade de associar-me com quem quer que seja numa campanha militar. De preferência servirei como elemento de ligação entre ambos, no caso de desejardes reatar essa amizade e de vos decidirdes por algo bom; mas, enquanto só pensardes em maldades, procurai outra pessoa" (350 b-d).

O fato é que Dião não se exime da pecha originária da ambição do poder, sem que, a rigor, possamos, só por isso, considerá-lo, *a priori,* como incapaz de pôr em prática, em determinada conjuntura, os ensinamentos adquiridos em sua convivência com Platão. Deixou-se arrastar pela corrente irresistível dos fatos; é tudo. Mas, com isso revelava-se mais homem de ação, sempre solicitado pelos acontecimentos e neles influindo, do que filósofo sereno, para quem a comédia humana apenas de raro em raro desperta algum inte-

resse, quando a ambição de uns poucos quebrasse a monotonia do ramerrão daquela vida de dissipações e despertasse no rebanho dócil alguns assomos de independência.

Sem contarmos que a primeira visita de Platão a Siracusa foi relativamente curta, quando o Mestre se comprazia em expor suas doutrinas a um ouvinte atencioso, que, por índole, se sentia contrafeito naquele ambiente de luxúria e intemperança, muito pouco sabemos de como decorreram as relações entre os dois amigos nos vinte anos subseqüentes, ou seja, até a morte do primeiro Dionísio, sob cuja sombra Dião prosperou bastante, política e materialmente falando. O único fato conhecido, que Diógenes Laércio dá como contado por Sátiro e outros cronistas mais antigos — *légousin dè tines* — é que, de uma feita, Platão incumbira Dião de adquirir para ele, de Filolau, na Sicília, três livros pitagóricos, no valor global de cem minas. As relações, por conseguinte, entre os dois amigos não se haviam interrompido. Porém, dessa informação isolada não se pode concluir que tivesse havido entre ambos, num período mais ou menos longo, troca intensiva de cartas que hoje merecesse a designação de curso de filosofia por correspondência.

Os historiadores antigos que chegaram até nós e se ocuparam com a história da Sicília daquela época — o citado Diógenes Laércio, Plutarco, Cornélio Nepos e Dionísio de Halicarnasso, na parte de sua obra em que trata da Sicília — não escondem as tentativas de Dião, em vida, ainda, do velho Dionísio, para alcançar o poder, ora confabulando à parte com Cartago — com cujo auxílio ele contou, depois de revoltar-se abertamente contra o novo soberano — ora com a tentativa de convencer o velho Dionísio, quando pouco lhe restava de vida, a instituir como legítimos herdeiros os filhos de sua segunda esposa, Aristômaca, irmã de Dião, ficando este como tutor durante todo o período da minoridade. O plano só falhou porque os médicos do velho Tirano, por instigação dos inimigos de Dião lhe deram uma beberagem soporífica, do que resultou passar o doente desta para melhor sem recobrar a consciência (Cornélio Nepos, X, 2, 4; e Plutarco, VI, 2, que aqui, como em tantas outras passagens, se louva no testemunho de Timeu, de quem pouco sabemos).

Nessas condições, só restava a Dião o recurso de tirar partido da problemática influência do Filósofo sobre o caráter em formação do jovem soberano, de cuja educação o pai se descurara por completo, sobre negar-lhe, sistematicamente, qualquer participação no governo da República. Observemos, ainda, que em todo esse longo período Dião soube

acumular fortuna colossal, que "numa avaliação muito por baixo" o próprio Platão imaginava que podia subir a cem talentos (347 b), quando Dionísio II mandou vender por qualquer preço os bens do exilado, para enviar para o Peloponeso *tudo o que se apurasse*. Seria o caso de lembrar nestas conexões uma passagem do mencionado Diógenes Laércio, com referência ao próprio Platão que provinha de família afazendada, quando cita a seu respeito um escrito de Onétor de título mui significativo: "Chegarão os filósofos a ficar ricos?" (*An quaestum facturus sit sapiens*).

Todavia, nada disso prova que, se Dião alcançasse o poder, não fosse capaz de tentar alguma reforma no governo de acordo com o espírito de Platão. Sobre a inteireza do seu caráter Platão não faz o mínimo reparo, afirmando até o fim, com veemência, que, no caso de ter assumido as rédeas do governo de Siracusa, Dião teria iniciado um regime de paz e prosperidade para toda a Sicília, pois um dos itens fundamentais do seu programa de reforma era a libertação das cidades helênicas que ainda se encontravam sob o jugo dos cartagineses. Apenas no terreno da política militante foi que o rompimento, a partir de certo ponto, se tornou inevitável.

O que se discute é que a idéia de convidar Platão para ir doutrinar o jovem soberano não era estreme de segundas intenções, o que, se não era prova de má-fé, com plena consciência de arrastar o amigo para uma aventura perigosa, sobre imprudência revela irreflexão de sua parte. Aliás, dada a sua situação na corte, era esse o único recurso que lhe restava para conseguir alguma influência na nova ordem de coisas e vir a participar do governo da República. É que Dião não contava com a vigilância sempre alerta dos seus inimigos. Em certa altura da Carta sétima Platão se refere, de passagem, a forças ocultas que poderiam servir de empecilho para a reforma projetada, ou melhor, para a doutrinação do moço Dionísio, e que urgia contornar. "Cheio de boas intenções, Dião convenceu Dionísio a me mandar buscar, ao mesmo tempo que me concitava, por carta, a partir, de qualquer jeito, o mais depressa possível, *antes que outras influências* desviassem Dionísio do ideal da vida perfeita" (327 d).

Essa influência indesejável que Platão não nos revela, conhecemo-la por Plutarco (*Dião,* XIV) e outros, e era representada naquela época pelos partidários de Filisto, chefe político de prestígio desde o tempo do primeiro Dionísio, o qual, mais do que todos, se empenhava na consolidação do poder absoluto. Exilado nos últimos tempos, preparava-se, agora, para reassumir seu posto de comando nas intrigas da corte

e anular ao nascedoiro qualquer tentativa de reforma que visasse ao enfraquecimento da tirania, com a subdivisão do poder.

Com isso, ficava asselado o destino de Dião e obstruída qualquer tentativa de reforma por meios suasórios. Como resultado de um trabalho habilmente dirigido, um pouco por toda a parte começaram os patriotas a queixar-se de que viesse a obter, sem nenhum esforço, um sofista de lábia o que, num passado recente, nem todo o poderio dos atenienses havia conseguido, com forças de mar e terra: a conquista de Siracusa e, por extensão, de toda a Sicília.

Filisto não perdeu tempo na execução de seu plano. Convocado Dião por Dionísio para uma conferência amigável na Acrópole, à beira-mar, foi-lhe apresentada a carta por ele enviada aos dirigentes de Cartago, em que lhes mostrava a vantagem de não ser discutido o acordo de paz com Dionísio sem a presença dele, Dião, caso desejassem obter condições mais vantajosas. Comprovada sua duplicidade, foi Dião sumariamente empurrado para uma embarcação adrede preparada, e dada ordem aos tripulantes para que o soltassem "na Itália", ou seja, no continente fronteiro.

Começa aí o banimento de Dião e seu trabalho para derrubar a tirania por meios violentos, bem como a história da parcialidade de Platão, no que tange à apreciação do comportamento do amigo, o que se trai assim na indiscriminação dos seus juízos políticos e morais, sempre que a ele se refere, como no que diz respeito à conduta de Dionísio nas várias vicissitudes da luta pelo poder a que o arrastara seu cunhado. Mas, a verdade é que não se pode conceber maior brandura num "tirano" daquele tempo, ou mesmo de qualquer época e que, pela própria fraqueza de caráter, oscilava entre a vida de dissipação da corte, o amor ao estudo e a volúpia do mando. Já vimos como Platão reconheceu que somente por nímia complacência de Dionísio ele não fora sumariamente executado, apesar de estar este convencido de sua participação na trama política para derrubá-lo. Não obstante, até o fim Platão lastima que Dião não houvesse sido bem sucedido naquela intentona, para ter a oportunidade de pôr em prática, pela primeira vez, seus ideais políticos, sem atender à particularidade de que, com isso, se mostrava infiel à máxima socrática tão bem desenvolvida por ele mesmo nos primeiros Diálogos, e com eloqüência arrebatadora, no *Górgias*: de ser preferível tornar-se alguém vítima de injustiça, a ter de praticá-la.

Apesar de medíocre, Dionísio deveria revelar alguma inclinação para o estudo e ter o espírito um tanto aberto para questões abstratas. Nem se concebe que a idéia do convite fosse esposada por Arquitas e outros pró-homens de Tarento, com Arquedemo à frente, nominalmente citado como o melhor amigo de Platão — todos eles pitagóricos — se o moço Dionísio não se mostrasse dotado de qualidades positivas. O pai, nas horas vagas, cultivava a poesia. Que muito, se o filho nos saísse algum tanto filósofo e, muito embora sem idéias originais, se dispusesse a experimentar em Siracusa o sistema do seu nobre visitante? Ali estava a oportunidade tão suspirada, de dispor-se um chefe de governo e seus auxiliares mais chegados a esposar uma doutrina política que prometia as maiores venturas para seus súditos. Nos próprios termos da Carta sétima: "Nunca houvera uma ocasião como aquela, de vir a concretizar-se nos mesmos homens a missão da filosofia e do governo das cidades" (328 a).

Agora, o fato de não haver Dionísio abandonado tudo para dedicar-se ao estudo — mas que fosse o seu mestre o maior pensador de todos os tempos! — entregando ao cunhado a direção do governo, para melhor execução do plano de instalar-se na terra o paraíso dos filósofos... Quem poderá acoimá-lo de incoerente ou de pouco firme em suas decisões? É que ainda não chegara a ocasião de alcançar o poder a raça dos verdadeiros sábios ou de principiarem a filosofar seriamente os dirigentes das cidades, probabilidade tão diluída nos caprichos do acaso, que, decorridos mais de dois milênios, não chegou a tomar corpo em nenhum ponto da terra e, quiçá, noutros planetas. A amizade e a ruptura entre Voltaire e o grande Frederico aí estão como prova de que as respectivas órbitas do intelectual e do governante raramente correm juntas; e quando se cruzam, de regra provocam atritos de conseqüências irreparáveis. O homem de pensamento e o homem de ação formam uma das muitas antinomias da complexa natureza humana. A esse modo, não era difícil prever como terminaria a aventura política de Dião, no afã de transportar para a prática, naquela corte de sibaritas e esbanjadores, uma reforma social e moral bastante sedutora quando exposta no papel.

Muito mais interessante do que o filho foi o primeiro Dionísio, não apenas na sua carreira de cabo-de-guerra como depois de "tirano" e regente absoluto durante trinta e oito anos consecutivos, desde que, com apenas vinte e cinco anos, assumira, pela força, o poder em Siracusa. Suas atividades como poeta, primeiro como ditirâmbico, vaiado em

Olímpia no ano de 388; depois, como trágico premiado em Atenas em 367, revelam o intento de apresentar-se aos olhos do mundo como admirador da "inteligentzia" e protetor desinteressado dos sábios, os sofistas itinerantes daquele tempo. O acolhimento feito a Platão por ocasião de sua primeira visita a Siracusa aponta na mesma direção, bem como o feito de nunca haver ele criado obstáculo para as relações de Platão com seu cunhado e auxiliar direto no governo. (A partir de certa data, bem entendido; porque por ocasião do casamento do primeiro Dionísio com Aristômaca, irmã de Dião, este poderia ter seus dez anos, mais ou menos).

Particularidade que não pode ser esquecida, é que, contra os costumes da Hélada, Dionísio desposou "legalmente", no mesmo dia, duas mulheres, chamando Plutarco (III, 4) a atenção para o fato de tratá-las ele no palácio no mesmo pé de igualdade: Dóris, cidadã da Lócrida, na baixa Itália, e a siracusana Aristômaca, filha de Hiparino, que fora seu braço direito na tomada do poder. Das duas esposas teve sete filhos: primeiro nasceram os três filhos de Dóris, entre os quais Dionísio, seu futuro sucessor no governo de Siracusa; e depois mais quatro, de Aristômaca, passados alguns anos sem conceber: dois meninos e duas meninas. Até no nome das filhas, Dionísio procurava mostrar-se liberal: Dikaiosine, Sofrosine e Arete, ou seja, na mesma ordem: Justiça, Prudência e Virtude. Dião desposou a terceira, filha de sua irmã Aristômaca, que também foi a mãe de Sofrosine, casada ulteriormente com o jovem Dionísio, seu irmão por parte de pai. Dikaiosine, por certo era filha de Dóris.

Todas essas mulheres não passaram para a história apenas por serem portadoras de nomes interessantes; duas, pelo menos, Aristômaca e Arete, participaram, a fundo, do destino trágico de Dião. Não cabe nas presentes considerações acompanhar Dião em todas as peripécias de seu arriscado empreendimento, nem nos determos na cena horrorosa de sua morte, por traição de Calipo, o falso amigo que a ele se ligara no exílio, e que em Plutarco não nos comove menos do que o assassinato de Cícero em idênticas circunstâncias. O que é de lastimar é que, tanto os poetas antigos como os modernos — e quando se fala em Plutarco como fonte de poesia, só se pensa em Shakespeare — não houvessem explorado tão rico filão, para dar vida a esses poucos destinos trágicos, todos eles, sem dúvida, merecedores de maior relevo na memória dos pósteros. Tanto que, a *Vida de Dião*, da autoria de Plutarco, nos é relatada em confronto

com a de Bruto, assim no original para os poucos que soubessem grego, como no delicioso Amyot.

Nesse paralelo a figura de Dião não desmerece em nada, em que pese à fama universal do seu concorrente romano. Suas qualidades, mais do que seus defeitos, lhe asseguram lugar de honra no majestoso panteão dos varões de Plutarco, nenhum dos quais teria sido o protótipo do herói sem mácula e isento das fraquezas humanas. Até a leitura da Vida dos santos se torna mais interessante quando passamos da claridade muito forte dos êxtases para os contrastes das ocorrências cá da terra. Não se compreende, assim, que ninguém, até hoje não houvesse transplantado a figura de Dião para o palco mágico da poesia. Ao que me conste, só há nesse domínio a homenagem póstuma do próprio Platão, no ditirambo por ele composto por ocasião da morte do amigo, a quem sobreviveu seis anos. (Platão faleceu com oitenta anos de idade, no ano 347 a.C.).

Para as mulheres de Tróia e para Hécabe as Moiras sinistras
Lágrimas em profusão destinaram dês que elas nasceram;
Mas os teus sonhos, meu caro Dião, os demônios cercaram
Ao nascedoiro, em que pese à nobreza dos teus grandes feitos.
Ora repousas na pátria, chorado por todos, Dião,
Cuja lembrança conservo no fundo do peito, saudoso.

Informa, ainda, Diógenes Laércio (III, 30), por ouvir dizer, que essa inscrição foi gravada na lápide tumular de Dião, em Siracusa. E, se o foi, teria sido obra do próprio assassino, Calipo, o aventureiro de sorte, para fins eleiçoeiros.

Os modernos não põem em dúvida a autenticidade desse epitáfio, explicando Hermann Breitenbach o silêncio de Plutarco pelo sentimento natural de repulsa que lhe causavam as honrarias prestadas ao morto por Calipo, que, com isso, procurava enfeitar-se com a aura de justiça da vítima, mas, em verdade, movido por intuitos puramente demagógicos. A prova está no tratamento por ele dado à irmã e à esposa de Dião: em vez de deportá-las para a Grécia com parte de seus haveres, como seria de justiça, foram jogadas num cárcere, onde acabaram de morrer. (Observa com acerto Renata von Sheliha que Calipo teve medo de vir a ser conhecida sua perfídia no Peloponeso, se Arete e Aritômaca lá chegassem como exiladas).

Mas, é tempo de arrematarmos esta análise do mais original documento do *Corpus platonicum*, o que será feito sem nos demorarmos no estudo da porção constituída pela

digressão filosófica ali posta para comprovar a incapacidade do moço Dionísio e que por muitos é tida como de origem espúria. A esse documento só dedicaremos indicações sumárias, à guisa de reforço da autenticidade da Carta sétima, considerada como um todo. Cumpre notar que devemos aos historiadores os melhores estudos nesse domínio, em oposição, por vezes, ao voto isolado dos filólogos. O certo é que, se de alguma coisa vale o argumento de autoridade, terá de ser, precisamente, no domínio da história. Não se trata de servilismo por parte dos pequenos, na expressão cáustica de Taylor; é que não pode ser de outra maneira. Se, no debate de alguma questão relativa ao Direito romano ou à história de Roma não pesar mais a opinião de um Mommsen do que a de qualquer principiante, para que se fundarem cátedras para a investigação do passado e a reconstituição de seus monumentos jurídicos e literários?

Já vimos como o grande Eduardo Meyer se declarou pela autenticidade da Carta sétima; daí em diante, no presente século avolumaram-se as adesões a favor da tese de sua autenticidade. Nessa bibliografia imensa importa destacar alguns nomes, para mais fácil consulta dos interessados.

Com o título "Dion", publicou Helmut Berve uma monografia exaustiva sobre os acontecimentos ocorridos na Sicília (1956, Steiner Verlag, Wiesbaden), em que todas as personagens daquela tragédia são devidamente apreciadas, parecendo-me, até, inexplicável certa complacência do autor no julgar a felonia de Calipo, o assassino de Dião. (Entre parênteses, informemos que a conhecida "História da Literatura Grega" do mesmo autor, em três tomos, tornou-se agora acessível com a edição de bolso da Editora Herder).

O historiador Kurt von Fritz, autor da obra maior "Die Griechische Geschichteschreibung", planejada em três volumes, dos quais até à presente data só foi publicado o primeiro tomo, nos deu, ainda, em 1968 o estudo "Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherschaft" (ambas as obras publicadas na mesma editora, Franz Steiner Verlag). Ainda no domínio da história, mencionemos o estudo de Hermann Breitenbach, "Platon und Dion", de 1960 (Artemis Verlag, Zürich e Stuttgart), onde o leitor curioso encontrará extensa bibliografia até aquela data. Finalmente, e para nos mantermos fiéis à promessa de não nos alargamos na apreciação da digressão filosófica da Carta sétima, mencionemos a obra de Hans-Georg Gadamer: "Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief" (Carl Winter

Universitätsverlag, Heildelberg 1964), de leitura indispensável para quantos se interessarem por esses estudos. Longe de ser um corpo estranho, de incorporação tardia na mui famosa epístola, revela-se-nos tal excurso como exposição original de um tema filosófico, no contexto de uma carta-circular essencialmente política, de quem se sentia à vontade na elucidação de tais problemas.

Mas, nem sempre os pequenos se limitam a aplaudir a opinião dos maiorais. Por vezes se empenham em parecerem independentes, o que pensam conseguir com a repetição de argumentos superados e a suposta reabilitação de teses já vencidas, só pelo prazer de discordar e de parecer original. Como sinais do tempo, não é de admirar que também no limitado setor da Filologia clássica se faça sentir a efervescência da rebelião das massas e sua tomada do poder.

Acerca da Carta sétima, duas ocorrências merecem, ainda, da nossa parte, especial menção. O estudo de Antonio Maddalena na edição comentada da tradução italiana das Cartas de Platão ("Platone Lettere". A cura de A. Maddalena. Filosofi antichi e medievale XX — 1949), e o congresso da *Fédération internacionale des Associations pour les Études classiques*, reunido em Genebra em 1966.

Ante a beleza do problema em discussão, sobre a autenticidade da Carta sétima e das incalculáveis conseqüências teóricas de sua solução para a história da filosofia, só ocorreu à delicada imaginação dos ilustres congressistas transferir para um computador eletrônico o esforço da pesquisa e a responsabilidade da resposta: O "estilo inconsciente" da Carta sétima condiz com o dos demais escritos de Platão? A resposta negativa da máquina produziu sensível euforia nos congressistas, pela oportunidade de celebrarem mais uma vitória do homem no domínio da matéria, no pressuposto ilusório de que assim sairia ganhando a inteligência.

Mas, o acaso também tem seus caprichos, pois ocorreu a alguns dos presentes explorar ao máximo aquela engenhosa criação do *homo faber*, destinada, como supunham, a aliviá-lo daí em diante da massada de pensar por conta própria. E, à guisa de suplementação da primeira pergunta, apresentaram mais uma ao nobre mecanismo, de conseqüências explosivas: O estilo da digressão filosófica da Carta sétima está de acordo com o dos Diálogos da última fase da criação literária de Platão (de "Parmênides" em diante), época presumida da confecção da Carta?

Nesta altura, a criação se revelou dotada de maior dose de humorismo do que seu próprio criador. Com a resposta

afirmativa do computador dada ao segundo quesito, viram-se os congressistas a braços com o problema insolúvel de explicar-nos de que modo o manipulador da Carta sétima conseguira obter um escrito autêntico de Platão — e, ao que tudo indica, pouco tempo depois de seu falecimento — que se perdera, como peça isolada, para a Academia e os responsáveis pelo espólio literário do filósofo?

Se é difícil admitir o acaso da reunião num congresso de Filosofia de um número alarmante de pensadores pouco qualificados, a simples idéia de entregar a um computador a solução das questões em pauta nos leva a concluir que pelo menos uma vez na história da culta Europa se juntaram num só recinto sábios bem humorados e pouco dispostos a gastar seu precioso tempo com o estudo de problemas complicados.

Não menos engenhoso é o método de Antonio Maddalena para provar a inautenticidade da Carta sétima. Baseia-se o seu processo na procura de "contradições" entre os fatos relatados na carta e os ensinamentos teóricos de Sócrates, para concluir pela rejeição de tudo o que o suposto autor do documento apócrifo põe na boca de Platão, que tomara a figura de Sócrates como paradigma a ser imitado em toda a sua longa vida, assim na parte doutrinária como nas normas de conduta.

A esse modo, o filósofo italiano abre mão dos depoimentos históricos que chegaram até nós, muitos deles, é verdade, distantes de um a dois séculos dos fatos relatados, porém baseados em escritos que se perderam e que vão entroncar-se no testemunho pessoal de contemporâneos e até mesmo de participantes da tragédia política desenrolada na Sicília. Desses últimos escritos só conhecemos fragmentos esparsos ou mesmo simples referências. Está nesse caso a relação deixada por Filisto de Siracusa, amigo e auxiliar direto do primeiro Dionísio; a de Timônides de Leucas, além das obras históricas de maior alcance, como a de Teopompo de Quio, a de Éforo de Cime, e a de Timeu, a que Plutarco recorre com tanta freqüência, natural de Taormina, na Sicília.

Essa riqueza de informações nada significa para Maddalena. Como teria procedido Sócrates em conjuntura semelhante? é a pergunta que ele formula a si próprio na longa análise a que submeteu a Carta sétima, antes de jogá-la para o índice das coisas imprestáveis, como falsificação das mais grosseiras. Como se o propósito, muito bem formulado por Platão depois do julgamento de Sócrates na primavera

de 399, quando ele só contava vinte e oito anos de idade, de cultivar a memória do Mestre e adotar uma norma de conduta de acordo, sempre, com seus ensinamentos, pudesse ser tomado ao pé da letra e rigorosamente executado na prática durante o meio século que ainda tinha de viver, até às menores particularidades, tanto no que entende com a doutrina, como com a voz, o gesto e o hábito externo.

Sabemos pela "Apologia", isto é, pelo próprio Platão falando pela boca de Sócrates, que logo depois do julgamento alguns discípulos de Sócrates, exilados voluntários de Atenas, assumiram o compromisso de na vida prática prosseguirem com sua doutrinação junto dos atenienses, para curá-los da presunção do saber. Desses jovens entusiastas apenas o moço Aristocles se manteve fiel à promessa então feita. A vida os separou; mas, o poeta que queimara as primícias do seu estro nas aras da filosofia, num exemplo único de desprendimento, em que relegou para o olvido seu próprio nome, para melhor exaltar o do Mestre venerado, levantou em muitos anos de trabalho metódico um monumento sem par na história da filosofia, como o próprio Sócrates jamais teria feito no seu círculo mais acanhado de interesses.

Contudo, tal imitação não poderia ser servil; nem fora possível ao aristocrata ateniense e de família tradicional, com o senso agudo das diferenças sociais, características, mais do que do seu meio, daquela época, dialogar de sol a sol na praça do mercado com artesãos e marinheiros, ou confundir os poetas e políticos de Atenas, com provar-lhes que a muito pouco e mesmo nada se resumia o seu saber. A fundação da Academia num arrabalde de Atenas, depois de alguns anos de viagens de aprendizado, onde alguns filhos-família pudessem dedicar-se à meditação e ao estudo da geometria e da música, para daí, talvez, virem a tomar parte ativa na direção da coisa pública e influir na administração da Pólis, marcou definitivamente a diferença entre os dois métodos, o socrático e o platônico, muito embora todas aquelas inovações fossem apresentadas como criações originais de Sócrates.

É absurdo, pois, exigir identidade absoluta entre os atos e as palavras dos dois pensadores, tão diferentes entre si, conquanto identificados nos Diálogos. E o próprio Maddalena tão pouco satisfeito se mostrou com o resultado de suas lucubrações, que, ao encerrar o seu trabalho (p. 345), insinua que a única maneira de resolver, de uma vez para sempre, a impertinente questão que tanto suor já lhe custara, seria

negar, pura e simplesmente, a visita de Platão à corte *de* Dionísio II e considerar invenção de alguns pândegos tudo o que na época e nos séculos subseqüentes se escreveu a esse respeito: Io esito anche a credere che Platone sia andato davvero alla corte de Dionisio II, perchè le notizie che ci sono pervenute su tali viaggi sembrano derivate tutte dalle lettere, se si tolgono alcuni aneddotti ch'è la cosa piu facile a inventare.

Nota-se que escapou ao douto professor italiano todo o alcance de sua conclusão, pois, com o passe de mágica com que ele procura anular a viagem de Platão e o retira da corte do moço Dionísio, um bom trecho da história e até mesmo do solo da Sicília, com a turba que nela se agitasse, teria de desaparecer do cenário do mundo, arrastado pela voragem filosófica dos eternos descontentes, quiçá de ação arrasadora mais violenta do que a dos tufões do Mar Índico ou as terras-caídas do Amazonas.

Nesse caso, seria melhor, ainda, negar a existência histórica de Platão, recurso de emprego freqüente nos anais da literatura, com relação a outros nomes de não menor merecimento, porém ricos em contradições e problemas, sempre que os comentadores desanimam de corrigir as erosões do tempo, por carência de dados concretos em que apóiem suas construções fantasmorásticas, que, aliás, se dissipam tão rapidamente quanto essas emanações dos pântanos, sob a ação benéfica do sol. Assim, neste fim de século, a imaginação dos filósofos se comprazeria com a tarefa estéril de atribuir nomes de diferentes autores aos Diálogos ou a grupos de Diálogos, conforme descobrissem contradições de palavras entre uns e outros escritos, ou mesmo verdadeiros conflitos de doutrina nas várias peças do conjunto do *Corpus* tradicional.

Esse aspecto da Questão platônica diz bem da importância da Carta sétima para o estudo do pensamento do filósofo, pela cópia de elementos pessoais que nos fornece, em contraste com toda a obra filosófica do autor, e por facilitar-nos na grata tarefa de restaurar sua figura tão apagada pelo tempo. E se não estendemos nossa análise aos demais documentos da mesma série, para defender ou rejeitar, em todo ou em parte, sua autenticidade, foi por já termos tratado desse ponto na Introdução geral da tradução dos Diálogos da fase propriamente "socrática" do autor. Conquanto o tema seja, por assim dizer, inesgotável e de grande fascínio, o que precisava ser dito já ficou ali exposto.

FEDÃO

— Estiveste, Fedão, tu mesmo, junto de Sócrates, no dia em que ele tomou veneno na prisão, ou o ouviste de alguém?

— Não; eu mesmo, Equécrates.

É assim que Platão inicia o relato de como Sócrates passou o último dia de vida na prisão a que fora recolhido, desde que, ao amanhecer, e mais cedo do que de costume, permitiram os guardas entrar no cárcere os discípulos que diariamente o visitavam, até quando, já posto o sol, veio ele a morrer, tal como fora determinado pelos Onze.

Não tendo ido à prisão nesse dia memorável — como fez questão expressa de declarar pela boca do expositor — "Se não me engano, Platão se achava doente..." — timbrou Platão, logo de início, em tranqüilizar os seus ouvintes quanto à veracidade do que ia relatar, uma vez que se dispunha a reproduzir fielmente o que ouvira de uma testemunha presencial.

Não ficamos sabendo em que lugar se deu o encontro de Equécrates e Fedão, deixando o autor aos cuidados do leitor atento imaginar algum recanto aprazível fora de Atenas, ou, com maior exatidão, no estrangeiro, ao ar livre ou nas dependências de algum ginásio, como os havia em abundância nas cidades da comunidade helênica, onde os dois amigos pudessem conversar livremente, sem serem interrompidos.

Conhecida por si mesma a data da morte de Sócrates, restaria esclarecer a da composição do Diálogo, que não nos permite, nesse particular, nenhuma ilação, se não for apenas afirmar que por ordem cronológica vem depois de *Menão*, a que o autor se reporta sem maiores reservas, ao ilustrar

sua tese da reminiscência como fonte do conhecimento, com o exemplo tirado deste último Diálogo, em que um escravo revela conhecimentos de geometria sem nunca haver estudado essa matéria. E sendo posterior a *Menão*, o será forçosamente a *Górgias*, a que o primeiro se prende por laços de doutrina com relação aos respectivos titulares, visto ser-nos apresentado como discípulo do sofista daquele nome o cabo-de-guerra que já nos era conhecido da *Anábase* de Xenofonte (e, como é freqüente nos figurantes dos Diálogos, imaginado o encontro antes da malograda expedição contra o Grande Rei e quando Menão se achava na idade *chariestate*, no dizer de Homero, a mais graciosa, que é quando o buço nos aponta).

Pelo próprio assunto, *Fedão* e *O Banquete* formam uma unidade orgânica, divergindo até hoje, entre si, os comentadores sobre qual deles tenha a prioridade, uma vez que ambos os Diálogos nasceram do desejo do autor de exaltar a memória de Sócrates. Wilamowitz chega a falar em glorificação. De qualquer forma, sendo posterior a *Górgias*, e até mesmo bastante distanciado deste, revela, mais uma vez, o propósito, não direi de expungir, simplesmente, a imagem de Sócrates das máculas deixadas por seus acusadores póstumos, que ainda o responsabilizavam pelas desgraças que desabaram sobre a democracia ateniense na guerra do Peloponeso, mas o de fixar definitivamente para a história o retrato de Sócrates, bastante idealizado, é certo, como o requeria uma criação do mais elevado padrão artístico que se possa conceber, imaginado tanto no meio de seus discípulos fiéis, a que ele inculcava coragem e confiança no passo decisivo, como na vida de todos os dias, sabiamente exemplificada num festim de grande alacridade, em que adeptos, indiferentes e até adversários de Sócrates dão largas à exuberância de energia que caracterizava o homem grego, proclamando num consenso impressionante a superioridade do Filósofo sobre seus contemporâneos.

Contudo, de passagem, no *Banquete*, apanhemos um pequeno dado que nos permite precisar um pouco mais a época da sua composição, dentro de limites razoáveis. Em certa altura da fala de Aristófanes, aconselha-nos o genial cômico a não incorrermos no desagrado dos deuses, para não sermos mais uma vez partidos por eles e separados em duas metades, "tal como os árcades o foram pelos lacedemônios".

A referência a esse fato, que nos é conhecido pela *Helênica* de Xenofonte, e que os historiadores fixam no ano 385, permite-nos apontar com segurança uma data, depois

da qual cairia o período da composição da obra. Como já era de esperar, tanto o diálogo *Fedão* como *O Banquete* e *A República* ficam compreendidos no decênio situado entre as duas primeiras visitas de Platão a Siracusa, ou seja, de 377 e 367. Lembra Hermann Gauss com muita propriedade que em *República* (540 a), no capítulo em que trata da educação dos guardas, Platão só lhes faculta o conhecimento da idéia do bem depois dos cinqüenta anos, limite que o autor não poderia precisar, se ele também já não tivesse alcançado essa idade "canônica". O mesmo diz Wilamowitz: "De jeito nenhum poderia Platão apresentar-se como legislador, antes de atingir o limite da idade por ele estipulada" (*Platon*, II, p. 180). Essas considerações nos transportam novamente para o ano 377 e a década mencionada, em que vieram à luz os quatro Diálogos tão justamente famosos.

São obras da fase mediana do autor, as de melhor acabamento literário e que mais contribuíram para fixar o retrato histórico de Platão. É também a época do crescimento da Academia e do fortalecimento do seu prestígio no vasto âmbito da cultura grega, não sendo, pois, de admirar, que na Carta sétima Platão se refira com desculpável orgulho a suas atividades como escolarca e doutrinador político de reconhecido mérito, quando procurava justificar sua viagem à Sicília, a chamado de Dinísio II.

"Parti, então, por motivos razoáveis e justos, tanto quanto podem ser justos os motivos humanos, abandonando minhas ocupações habituais, que nada tinham de indecorosas, para entregar-me a uma tirania a toda luz inadequada a meus ensinamentos e à minha pessoa" (*Cartas* 329 a-b). (Observe-se o traço estilístico tão freqüente em Platão, de realçar um conceito com a negação do seu contrário: *ousas ouk aschémonas*).

Mais uma indicação tirada do *Banquete* reforçará o conceito da unidade formada por esses dois Diálogos, o que só chegará a compreender quem interpretar a comédia humana às luzes de uma concepção trágica da vida. No final da peça, quando o dia começava a clarear e quase todos os participantes do simpósio dormiam a sono solto sob o efeito das abundantes libações, ou já se haviam retirado para suas casas, Agatão, Aristófanes e Sócrates — este último, o mais resistente daqueles folgazões — ainda discutiam em tom baixo a tese de que ao mesmo poeta caberia compor tragédias e comédias. (Observemos de passagem, para surpresa de todos nós, que nenhum dos disputantes reforçou a proposição com o exemplo dos poetas trágicos do passado recente, que isso

mesmo fizeram com os complementos de suas trilogias, dos quais se salvaram duas amostras preciosas e irrecusáveis: *O Ciclope,* de Eurípides, e *Os Sabujos,* de Sófocles. Decerto, no tempo de Aristófanes os teóricos da literatura já haviam separado em compartimentos estanques e como gêneros distintos as duas atividades, o que mais para diante Aristóteles se incumbiria de oficializar na sua *Poética*).

Em *O Banquete*, vemos Sócrates tal qual viveu entre seus concidadãos, na comédia de todos os dias; no *Fedão*, a morte "do mais justo dos homens", como lhe chamou Platão na Carta sétima sem recorrer a criptônimos, que aceitou de bom ânimo a pena cominada pelos juízes, por fidelidade a suas convicções.

Todavia, parece desnecessário lembrar que no diálogo *Fedão* não temos a reprodução estenográfica da última conversa de Sócrates com seus discípulos mais chegados. Como toda legítima obra de arte, trata-se de criação livre de um poeta imaginoso, que, como ninguém, sabia animar os vultos invocados para dar voz e sangue a suas personagens. Aquela afirmação do começo, de fidelidade ao relato de uma testemunha presencial, só serve de predispor os ouvintes para aceitar mais esta variante da fábula que, de fato, passou para a história como o único relato verdadeiro do que aconteceu num dia de primavera do ano 399 na prisão localizada nas proximidades do tribunal de Atenas.

Nada disso, porém, nos impede de procurar nesse relato de um estranho as intenções ocultas do autor e as diretrizes do trabalho, os pontos de doutrina que importa ressaltar, sem atendermos às contradições porventura existentes entre as teses agora debatidas e o verdadeiro pensamento de Sócrates, ou o que ele em vida folgava discutir com seus concidadãos na praça pública e junto da banca dos cambistas. E sempre sob o protesto de que nada sabia nem poderia ensinar a quem quer que fosse.

Inicialmente, deixemos de lado a noção comum, porém falsa, de que no diálogo *Fedão* Sócrates *provou* com argumentos seguríssimos a imortalidade da alma. Nada mais longe do pensamento de Platão do que demonstrar por a mais b as teses fundamentais da filosofia com que sempre se defrontou a mente humana, ou apresentar respostas definitivas para os eternos problemas da origem do bem e do mal e o dos limites ou das possibilidades de nossa capacidade cognitiva. É o que explica a passagem do *logos* para o mito no final de sua exposição, tanto aqui como no *Banquete*, no *Fedro* e em *República*, tal como já o fizera em *Górgias*, em

que a faculdade discursiva cede o lugar à imaginação criadora. Na contemplação do mito não têm cabida as distinções e sutilezas do raciocínio.

O que Sócrates pretendia e o que, de fato, conseguiu, foi despertar nos seus ouvintes a crença numa vida melhor depois de libertada a alma da "prisão" do corpo, condição ideal para atingir o verdadeiro conhecimento da idéia do Bem em si mesmo, sem as indefectíveis turvações condicionadas pelos sentidos. Por isso mesmo, seus mais fortes argumentos para inculcar-nos a certeza da indestrutibilidade da alma são de natureza moral, tal como vemos nas considerações apresentadas quando rebateu as objeções de Símias e de Cebes ao seu último argumento, com o que enfraqueceu a sua validez, por deixá-lo, de fato, no penúltimo lugar. "Pois se a morte fosse o fim de tudo, que imensa vantagem não seria para os desonestos, com a morte livrarem-se do corpo e da ruindade muito própria, juntamente com a alma? Agora, porém, que se nos revelou imortal, não resta à alma outra possibilidade, se não for tornar-se, quanto possível, melhor e mais sensata" (107 e).

Em toda a conversa daquele longo dia, que nos é dado acompanhar, prende-nos particularmente a atenção um que outro sestro da Sócrates ante alguma observação de seus ouvintes. A exposição é segura; o encadeamento dos temas, revelador do cuidado na elaboração do plano por parte do escritor, porém sem que se note em nenhuma altura a presença do "ponto", para socorrer, na hora precisa, a memória das personagens daquele drama sacro. Tudo é solene e tudo revela naturalidade, fruto da mestria sem par de um poeta de verdade, que dominava como ninguém a difícil arte de escrever. Em todo o decurso do diálogo é Sócrates mesmo quem nos fala, a quem identificamos sem esforço por seu exterior grotesco, seus cacoetes e a maneira muito própria de parar no meio da conversa, para concentrar-se na busca da solução do problema sugerido por qualquer dos interlocutores menos inibido pelo impacto emocional da presença da morte, a constante invisível de todo o diálogo. "Sócrates se conservou durante algum tempo com o olhar parado, como era seu costume; depois, falou sorrindo: A definição de Símias, declarou, é procedente" (86 d).

Vendo-o naquela reunião de amigos que ali tinham ido para despedir-se, compreendemos que em nada mudara aquele velho corajoso desde a época da desastrosa retirada de Potidéia, em que Alcibíades, bem montado em seu ginete, o encontrara a pé, com Laquete, seu companheiro de cam-

panha, sem o menor sinal de fadiga e sempre atento nos movimentos de seus perseguidores. Alcibíades começa sua descrição lembrando um verso da comédia, tal como o poeta cômico o caricaturizara:

"Depois, Aristófanes, verifiquei que tanto lá como aqui ele avançava conforme o descreveste:

O olhar soberbo e a revirar os olhos.

Observava calmamente à direita e à esquerda amigos e inimigos, deixando a todos manifesto, até de longe, que se alguém atacasse este homem, ele saberia defender-se. Por isso mesmo, retirou-se sem ser molestado, ele e seu acompanhante. Raramente são atacados na retirada os soldados com semelhante disposição; o inimigo só persegue os que fogem em debandada" (*O Banquete* 221 b).

De fato, em qualquer situação Sócrates era sempre o mesmo: inconfundível. Não admira, assim, que no seu relatório Fedão se valesse de uma imagem de guerra para definir à justa a posição de Sócrates naquele instante, à frente de um grupo de rapazes algum tanto receosos das surpresas da investigação por ele promovida para aumentar-lhes a confiança em suas próprias forças.

"Mas, o que nele, antes de tudo, me admirou ao extremo foi a maneira delicada, cordial e deferente com que acolheu as objeções dos moços; depois, a sagacidade com que observou o efeito de suas palavras sobre nós, e, por último, como soube curar-nos; de fugitivos e derrotados, fez-nos voltar e concitou-nos a segui-lo, para considerarmos juntos o argumento" (89 a).

Esta citação nos coloca no centro doutrinário do Diálogo, onde vamos encontrar o que poderíamos denominar sua idéia mestra, mas, como é freqüente nos escritos de Platão, tratada de corrida e sem o relevo com que seria necessário apresentá-la. Antes, porém, atentemos na naturalidade do grupo formado pelo mestre e seus discípulos, em que vemos Fedão sentado num banquinho ao pé do catre e à direita de Sócrates, que se encontrava, assim, em plano superior. "Afagando-me a cabeça e abarcando com a mão os cabelos que me cobriam a nuca — pois sempre que se lhe oferecia ocasião ele gracejava a respeito de minha cabeleira — me disse: Decerto é amanhã, Fedão, que vais pôr abaixo esta bela cabeleira?" (89 b).

Contra um grande perigo precisamos precatar-nos, observou Sócrates antes de começar a análise da objeção de Cebes, para não ficarmos misólogos, como outros ficam misantro-

pos. Neste passo, o que Platão empreende é a defesa do *logos*, ou seja, a dignidade do pensamento e da própria filosofia, da qual Sócrates seria apenas uma encarnação transitória. A posição desse excurso na estrutura do Diálogo é denotadora da importância que lhe atribuía o autor.

O que de pior pode acontecer a uma pessoa é tornar-se inimiga da palavra. A misantropia e a misologia têm a mesma origem. Quem sofreu decepção com algum amigo, e depois com mais outros, num curto espaço de tempo e em diferentes circunstâncias, acaba por odiar o gênero humano e não acreditar em mais ninguém. O mesmo acontece com quem admite a exatidão de um argumento, para, pouco depois, convencer-se de sua fragilidade, quando os vê tratados sem o menor respeito pelos chamados "disputadores de razões contraditórias" — (Aqui, Eutidemo! Aqui, Dionisodoro!) — que se consideram os maiores sábios, por serem os únicos a proclamar que nada há de são e firme nem nas coisas nem no raciocínio, visto encontrar-se tudo em permanente agitação, tal como as águas do Euripo, rio acima, rio abaixo.

"Não seria de lastimar, Fedão, no caso de ouvir alguém esses argumentos que ora parecem verdadeiros, ora falsos, em vez de incriminar-se ou à sua própria insuficiência, acabasse por irritar-se e comprazer-se em tirar de si a culpa para lançá-la ao raciocínio, e passar, daí por diante, o resto da vida a odiá-lo e a depreciá-lo, com o que só alcançaria privar-se da verdade e do conhecimento das coisas?" (90 c-d).

Até o fim de sua fala Sócrates insiste nessa perene busca da verdade, recusando-se a admitir a debilidade da razão, mas também sem encobrir que a mente humana jamais conseguirá explicar satisfatoriamente a razão de ser de sua permanente inquietação.

"Meu cálculo, companheiro, é o seguinte; observa quanto o argumento é interesseiro. Se for verdade o que eu disse, só haverá vantagem em fortalecer essa convicção. Porém, se nada mais houver depois da morte, pelo menos não importunarei os presentes com minhas lamentações no pouquinho de tempo que ainda me resta de vida" (91 b).

Foi no fim dessa digressão que Sócrates pronunciou as palavras que se tornaram proverbiais, ao aconselhar aos presentes que concedessem muito menos atenção a Sócrates do que à verdade, com o que o autor insiste no traço característico do seu ensino, sobre a necessidade de pensamento por conta própria, libertados definitivamente do princípio da autoridade que tanto prejuízo tem causado à especulação, e que no tempo de Platão festejou o seu maior triunfo com o

argumento tão do gosto dos pitagóricos, sempre que pretendiam liquidar qualquer questão sob o peso da opinião do chefe da seita: *autós epha*: Foi ele que o disse.

"Quanto a nós, se me aceitardes um conselho, concedei pouca atenção a Sócrates, porém muita à verdade. Parecendo-vos que há verdade no que eu digo, concordai comigo; caso contrário, resisti quanto puderdes, acautelando-vos para que, no meu entusiasmo, não venha a enganar-vos e a mim próprio e me retire como a abelha, que deixa o seu aguilhão onde feriu" (91 b-c).

Mas, é tempo de examinarmos, ainda que só de passagem, as chamadas "provas" da imortalidade da alma apresentadas por Sócrates, e de aferir sua validez no foro da razão. Inicialmente, não podemos esquecer que a crença na imortalidade da alma está implícita nos ensinamentos de Sócrates e, *a fortiori*, nos "diálogos socráticos" de Platão, ou os de sua primeira fase, a melhor fonte histórica de que dispomos para ajuizar daqueles ensinamentos, que, num e noutro caso, sem essa constante careceriam de significado. A partir de *Górgias* é que se nota o empenho do autor em fortalecer nos ouvintes sua convicção, com argumentação variada e, por isso mesmo, indicadora de que nenhuma de suas proposições era definitiva nem plenamente satisfatória.

Se considerarmos Sócrates à parte, veremos que ele professava um agnosticismo moderado acerca dos problemas do além, mostrando-se satisfeito com a alternativa tranqüilizadora: ou a morte é um sono sem sonhos — e também sem pesadelos — com que tudo se acaba, e em que o tempo, assim, não parecerá mais longo do que uma única noite, ou é o trânsito para lugar diferente, como dizem, onde todos os mortos se reúnem; e que maior bem, então, poderá haver do que chegar alguém ao Hades e poder conversar livremente e conviver com Palamedes e Ajaz Telamônio e os outros heróis da Antiguidade que pereceram vítimas de julgamento injusto?

Não me parece aceitável a opinião de Taylor, quando procura explicar a reserva de Sócrates por estar inibido na presença dos juízes. Para sua doutrinação democrática, não necessitava senão desse pouquinho de transcedência para confundir os atenienses. Ao que parece, toda a pregação de Sócrates se limitava a curar seus compatriotas da ilusão do saber e a desviá-los das especulações inúteis da natureza ambiente e do vasto painel da astronomia, para se dedicarem ao estudo de si próprio e, assim com a modéstia decorrente de suas limitações, aplicarem em benefício da pólis suas re-

duzidas capacidades. No caso de Platão é que os Diálogos são ilustrativos, por nos permitirem acompanhar a marcha do seu pensamento, visto como não podemos dissociar, em nosso estudo, a questão da imortalidade da alma dos demais problemas gnosiológicos ou morais que constituem o fundamento próprio de sua doutrina política.

A primeira prova é uma demonstração tirada da história natural ou das especulações dos físicos da Jônia, com o chamado argumento de Empédocles ou lei da polaridade, de tão grande aplicação, também, nas doutrinas pitagóricas. Tudo o que devém só se origina do seu contrário: o grande, do pequeno, por meio do "aumento"; ou o inverso: o pequeno, do grande, por meio da "diminuição", o mesmo acontecendo com muitas outras oposições: o frio e o quente, o alto e o baixo, o forte e o fraco, a vida e a morte, havendo sempre, em todos os casos, dois processos de nascimento: o que vai de um contrário para o outro, e o de sentido inverso, deste para aquele. Se não houvesse essa dupla corrente ou essa reciprocidade, no caso, por exemplo, de existir o sono, porém sem haver o correspondente despertar do que estiver dormindo, há muito já teria caído tudo num sono universal, numa ilustração em ponto grande da fábula de Endimião.

O mesmo se passa com a oposição que mais nos interessa: tanto os mortos provêm dos vivos, como o inverso: os vivos dos mortos, sendo de toda a necessidade, pois, que as almas dos mortos estejam nalguma parte, de onde voltam a viver.

À primeira vista, esse princípio de reciprocidade parece idôneo para salvar o mundo da morte com que os físicos modernos o ameaçam, se fosse válida a lei matemática conhecida pelo nome de entropia, ou da chamada degradação da energia. Se em todo o universo a energia, de um modo ou de outro, se manifesta sob a forma de calor, e este, por sua própria irradiação, tende ao equilíbrio, sem reversibilidade da parte menos quente para a mais quente, salvo a hipótese de intervir alguma causa extrínseca, o mundo chegará naturalmente a um estado de morte e de inação.

Sem falarmos que todo o campo de aplicação desse argumento foi desautorizado por Sócrates, que nos conta, aqui mesmo, sua desilusão com os escritos de Anaxágoras e dos físicos em geral, ocupados exclusivamente com a observação dos fenômenos da natureza, no mito deste mesmo Diálogo e em concordância com o mito de *Górgias*, refere-se Platão ao tríplice destino das almas depois de libertadas do corpo, para dividi-las em três classes: as incuráveis, por causa da

enormidade de seus crimes: roubos de templos, repetidos e graves, homicídios iníquos e contra a lei, e muitos outros do mesmo tipo, são lançadas irremissivelmente no Tártaro, de onde jamais poderão ser resgatadas; as dos filósofos e das pessoas que atravessaram a vida com pureza e moderação e alcançaram deuses por guias e companheiros de jornada obtêm moradia apropriada em lugares belíssimos; somente as almas assim assim, que cometeram faltas sanáveis, conquanto graves — seria o caso dos que, num momento de cólera usaram de violência contra o pai ou a mãe, mas que se arrependeram o resto da vida, ou os que se tornaram homicidas por idênticos motivos, são lançadas, de imediato, no Tártaro, para, decorrido um ano, serem jogadas no Cocito ou no Piriflegetonte, onde a algumas será dada a oportunidade de voltar para a terra e entrar num corpo vivo e, desse modo, recomeçar o ciclo.

Ainda que não fosse grande a desproporção numérica entre as almas que retornam para a vida e as muitas que se afundam em definitivo no Tártaro ou alcançam a bem-aventurança, é fora de dúvida que, por esse processo, também, o mundo chegará algum dia à condição de repouso universal, por falta de energia. Foi o que o próprio Platão reconheceu, à medida que se aprofundava em suas reflexões, pois nos Diálogos da última fase, em *Parmênides*, no *Filebo* e em *Leis* inclui a alma entre as causas, considerando-a como a única causa que a si mesmo se movimenta.

É que toda a sua argumentação, neste momento, não visa a apresentar "provas", senão "indícios" de que nossa alma é indestrutível, para curar-nos do medo infantil de que, se viermos a morrer num dia de muito vento, nossa alma desapareça na voragem do caos. O argumento de Símias, também, foi facilmente refutado, de ser a alma como a harmonia da lira, um simples epifenômeno, que só existiria enquanto perdurasse o instrumento em toda sua integridade. Sendo a virtude considerada harmonia da alma, se a alma fosse harmonia, chegaríamos a admitir o conceito estapafúrdio de harmonia de harmonia. Em todo o Diálogo é assim que as teses vão sendo discutidas, numa seriação sabiamente dirigida, em que tudo parece natural, sem que se perceba a mais mínima interferência do escritor.

Para nós, quem fala é Sócrates mesmo, no mais solene passo de sua vida de doutrinação e com a serenidade e confiança com que passou para a história e com plena consciência da superioridade do seu ensino.

— E és de parecer que todo o mundo possa dar as razões das questões que acabamos de tratar?

— Tomara que o pudessem! Porém receio muito que amanhã a estas horas não haja aqui uma só pessoa em condições de fazê-lo.

Respostas definitivas, nunca as teve. Como diz Platão numa de suas cartas, não são problemas cuja solução se possa levar no bolso para casa. O método de Platão filosofar não é dedutivo, porém "regressivo", na feliz expressão de Hermann Gauss, sendo impossível nessa perquirição de retorno encontrar qualquer resposta para os problemas em debate, que às luzes de uma lógica muito rígida não venha a desgastar-se, mas que, por outro lado, na prática, não nos imponha novas questões, por conter, evidentemente, tudo o do que necessitamos para a vida. Seria verdadeiro despropósito abrir mão do que nos satisfaz plenamente na prática, por amor a uma simples possibilidade teórica.

Sócrates classifica seu método como *déuteros plous*, o segundo roteiro de navegação, já que o primeiro nos é vedado empreender, pela própria conformação de nossa capacidade cognitiva. Faz isso quando nos conta sua experiência pessoal com os escritos de Anaxágoras, ou melhor, sua grande desilusão quando se convenceu de que o famoso físico da Jônia não soubera aplicar nos casos particulares o princípio por ele percebido com clareza, sobre o papel da mente na constituição do universo. Sem usar para nada essa causa das causas, trabalha apenas com as causas secundárias ou eficientes — o que Platão denomina *synaition* — porém sem nunca atingir o fundo do problema. "Quem assim procede leva ao extremo a imprecisão da linguagem e se revela incapaz de compreender que uma coisa é a verdadeira causa, e outra, muito diferente, aquilo sem o que a causa jamais poderá ser causa" (99 b).

Nesta conexões conviria lembrar que nunca seria excessiva toda a atenção por parte dos naturalistas na meditação de seus problemas, para evitar os tão freqüentes curtos circuitos de suas especialidades, ou conclusões que retornam ao ponto de partida antes de chegar ao fim, e que no alto foro da especulação filosófica tanto contribuem para desacreditar a ciência.

É nessa altura do Diálogo que Platão insere a sua concepção das formas, a que se convencionou chamar a teoria das idéias, e que ele já ensaiara em escritos anteriores e, naturalmente, nos diálogos vivos com seus alunos da Academia. E o fez com a perícia habitual, à guisa de argumento

maior de Sócrates naquele debate sereno com que se despedia da vida.

Em lugar de pretender atingir diretamente as coisas, acautela-se para não acontecer com ele o que se passa com os que contemplam o sol por ocasião de eclipse: por vezes perdem a vista, se não olham apenas para a imagem dele na água ou nalgum meio semelhante. E aqui vem o passo decisivo: "Pareceu-me aconselhável acolher-me ao pensamento, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas" (99 e).

Não são reflexões livrescas de quem resume os conceitos de seus autores prediletos, dando nova acomodação às palavras, mas o relato fiel do que via um contemplador dos homens e das coisas dotado de visão límpida e de rara capacidade de análise.

Assim, desde longe, o filósofo tomava suas providências para não ser incluído no número dos pensadores unilaterais, tal como, numa confusão lastimável, viria a fazer a maioria dos historiadores da filosofia, por considerá-lo idealista puro, que fugia do mundo para melhor entregar-se a suas lucubrações. Esforçava-se, pois, em trazer o mundo material para o âmbito de suas cogitações pelo único caminho acessível a sua visão perscrutadora. Do que da leitura de seus escritos se pode concluir é que Platão sempre admitiu uma dualidade irredutível: o mundo do devir que nos é conhecido pelos sentidos e que não constitui a única realidade, e uma esfera mais alta da realidade total, invisível, que só podemos alcançar pelo pensamento e a que precisamos recorrer para bem interpretar aquele mundo das coisas transitórias que a todo instante nos solicitam pelos sentidos.

Nesta altura impõe-se-nos a questão de saber se Platão aceitava a possibilidade de uma "revelação" divina, que contribuiria para suprir as deficiências, por assim dizer, orgânicas da razão e que nos servisse de guia seguro além dos lindes de nossa capacidade cognitiva. Como se se tratasse de um sestro do escritor, encontramos uma alusão bastante clara a esse tópico, não na boca de Sócrates como fora de esperar, mas na de uma personagem secundária e, ao parecer, pouco indicada para conduzir o debate a tais profundidades. Em conjuntura semelhante já vimos como Critão, o velho amigo de Sócrates, pusera em dúvida a veracidade do seu relato, ante o contraste tão flagrante entre o tema ventilado e a pessoa que o expunha: Como, Sócrates! Esse menino falou tudo isso? Surpresas como essas é que explicam o eterno encanto dos escritos de Platão.

Aqui, também, é o pitagórico Símias quem nos dirá a palavra essencial, muito antes, até, de chegarmos ao ponto em que nos encontramos. Havendo Sócrates deixado à vontade seus ouvintes para formularem as perguntas que quisessem sobre tantas questões difíceis, falou Símias: "Sobre esse ponto, Sócrates, creio estar de acordo contigo, que se nesta vida não for impossível saber a tal respeito algo definitivo, é isso extremamente difícil. Mas também será prova de fraqueza deixar de analisar por todos os modos o que foi dito, e não abandonar o assunto enquanto não sentimos cansaço. Neste passo, vemo-nos ante a seguinte alternativa: aprender e descobrir o de que se trata, ou, no caso de não ser isso possível, adotar a melhor opinião e mais difícil de contestar, e, nela instalando-nos à guisa de jangada, procurar fazer a travessia da vida, na hipótese de não conseguir isso mesmo com maior facilidade e menos perigo numa embarcação mais firme, ou seja, com alguma palavra divina" (850 d).

Com respeito a Platão, convém observar que tanto a reflexão lógica como a inspiração "de cima" têm guarida na filosofia e são explicadas por esta, distinção em que nunca será demais insistir depois de dois milênios de Cristianismo, durante os quais a filosofia e a teologia assentaram seus arraiais em campos diferentes e os delimitaram com barreiras intransponíveis. Mas, até mesmo ante essa opção o filósofo nos adverte que o caminho não é isento de perigo. De um jeito ou de outro, o que não se cogita em absoluto é introduzir na filosofia o conceito da dupla verdade, de tão graves conseqüências para o pensamento do Ocidente, depois de Pomponazzi, com a separação nítida entre os artigos de fé que, em última análise, dependem da decisão infalível da Igreja, e a investigação secularizada da natureza, com seu processo puramente lógico de provas.

O filósofo é um ser harmônico que tanto perscruta os fenômenos da natureza como as coisas divinas, muito embora neste domínio não fale com base no conhecimento, porém firmado na "opinião verdadeira", à maneira dos adivinhos e dos poetas, que dizem o que dizem por inspiração do alto, sem poderem dar a razão de ser de suas afirmativas.

Acompanhemos, então, o autor pelo terreno do que passa por ser a sua mais original contribuição para a filosofia, ou seja, a doutrina das idéias. No domínio das idéias nenhum conceito recebe o que lhe for contrário, princípio válido não apenas para as idéias no sentido restrito como para as

coisas particulares em cuja natureza se inclua um dos membros de qualquer oposição. A alma é necessariamente ligada à idéia da vida; exclui, por conseguinte, o que se opõe a esta, a saber: a morte. É imortal. E como a vida não poderá ser destruída a não ser pela morte, fica a alma a coberto da possibilidade de vir a perecer. Semelhante oposição também poderá ser formulada da seguinte maneira: no domínio das idéias não pode haver nascimento nem transição de um contrário para outro. No três jamais entrará a idéia do par, pelo simples fato de participar o três da idéia do ímpar. Já vimos que é pela "participação" (*méthexis*) com as idéias que as coisas adquirem determinados atributos. Se Símias é maior do que Sócrates e menor do que Fedão, não terá sido por sua própria natureza, por ser Símias, que ele se tornou, ao mesmo tempo, grande e pequeno, o que não seria possível. A expressão: Símias ultrapassa Sócrates, não pode ser tomada no sentido literal; só o ultrapassa por sua grandeza ocasional, como não o faz pelo fato de Sócrates ser Sócrates, mas pela pequenez deste, ao participar da idéia de pequenez, no que entende com a grandeza do outro. O mesmo se dá com Fedão e sua grandeza com a pequenez de Símias.

Na oposição neve-calor o contraste é mais frisante. Nunca poderá a neve, como neve, depois de receber o calor, continuar a ser o que era: neve com calor. Com a aproximação do calor, ou ela se retira ou vem a fenecer (103 d).

Observemos, de passagem, que toda essa argumentação enfraquece a força probatória do primeiro argumento, baseado naquelas oposições de Empédocles, o que não escapou à argúcia dos ouvintes e obrigou Sócrates a distinguir entre o devir e o ser, sem deixar de reconhecer que o argumento ficara algum tanto abalado.

Ora bem; o exemplo da neve posto ao lado dos números vem patentear a diferença existente entre os conceitos matemáticos e os objetos empíricos. O número três jamais poderá participar da idéia do par, por ser essa idéia contrária à da imparidade. É certo que com a aproximação de mais uma unidade um agregado de três coisas se transformará num todo par; mas a imparidade em si mesma e o número três, enquanto número, "se retiram intactos"; não foram eles que se tornaram pares. Com a neve e seu atributo, o frio, é diferente. A neve não é "frio" na sua mais lata acepção, como o três é impar por natureza. Quando dela se aproxima o frio, esse atributo relativo e passível de graus, nada nos assegura que a neve, enquanto neve, se conserve e não venha a perecer.

Maior diferença iremos encontrar no exemplo a que tende toda essa argumentação, de oposição vida-morte, ilustrada com o conceito de alma, tal como a entendia Platão nessa fase de suas atividades, como se fizesse parte da alma, quase que objetivamente considerada, o atributo constitutivo "vida".

Não cabe nas presentes considerações uma desmontagem completa dos argumentos de Sócrates. O que importa é acompanhar o pensamento de Platão nas diferentes fases de sua atividade como escolarca, para nos certificarmos de como ele não parou de crescer e de modificar-se até mesmo no setor da doutrina das idéias, seu mais forte baluarte, e talvez mais seguro, ainda, depois de remodelado.

Ora bem; o conceito de alma, a partir de certa época, digamos, de *Parmênides* em diante, sofrerá radical modificação. Alma e, *a fortiori*, o tão discutido conceito "alma do mundo", a que ora se apegam com tamanha sofreguidão os físicos do nosso tempo, passa para o mundo das causas (*aitiai*), sendo bastante sintomático que no Diálogo *Fedro* Platão se esquecesse das provas apresentadas no *Fedão*. (Um argumento a mais, diga-se de passagem, a favor da deslocação de *Fedro* para os Diálogos da última fase, depois de *Parmênidas*, seguramente, e de *Filebo*).

Nessa altura ele já não estava satisfeito com as conclusões a que chegara. Diferentemente dos agentes materiais que só atuam mediante os impulsos recebidos de fora, a alma tem a propriedade de mover-se por si mesma, sem estímulo externo, ou, numa palavra, espontaneamente. Por tudo isso, nos últimos Diálogos de Platão não se fala em idéia da alma, nem, o que é sintomático, na idéia do bem. Sempre que Platão se refere ao Bem como princípio supremo na filosofia, já não diz como antes: *idea tou agathou;* mas *dynamis tou agathou*, ou *physis agathou.*

E com isso nos aproximemos do término de nossa jornada, por estar prestes o sol a esconder-se por detrás das montanhas, o que assinala o fim do prazo fatal determinado pelos Onze, para a execução de Sócrates. Todas aquelas explanações com que Sócrates empregou tão bem o seu último dia de vida esmaecem, como argumentos, na moldura do quadro que para todo o sempre nos evocou o gênio poético de Platão. Nunca as duas figuras se fundiram tão intimamente na imaginação dos pósteros como neste Diálogo em que Platão expõe com o maior cuidado seus mais caros pontos de doutrina. O vulto de Sócrates, que se agiganta na história do Ocidente, deve sua influência pricipalmente ao Diálogo

em que o seu maior discípulo lhe fixou em definitivo os traços, naquela conversa com um grupo de amigos seletos sobre o tema da imortalidade da alma.

Diante da figura moral do expositor ficam relegados para segundo plano os argumentos filosóficos, particularidade sublinhada pelo próprio Platão mediante o recurso estilístico de interromper Equécrates a exposição do amigo para dar largas à sua admiração. Como também ganha no fim a argumentação, com levar-nos para o terreno da moral, onde é impossível defender qualquer proposição construtiva sem a crença na imortalidade da alma.

O choro é contagioso; dificilmente o leitor de hoje consegue dominar-se ante a descrição da morte daquele justo que, sem a menor vacilação, levou a taça aos lábios e bebeu até à última gota, em obediência à sentença iníqua de seus concidadãos.

"Porém, quando o vimos beber e que havia bebido tudo, ninguém mais agüentou. Eu, também, não me contive; chorei à lágrima viva. Cobrindo a cabeça, lastimei o meu infortúnio. Sim; não era a sua desgraça que eu chorava, mas a minha própria sorte, por ver de que espécie de amigo eu me veria privado" (117 c).

Apolodoro urrava — e quem não conhece Apolodoro, com aquele gênio tão comunicativo? — comovendo os presentes com seu pranto e suas lamentações. Todos; exceto Sócrates, que, mais uma vez, os animou e reconduziu para o caminho da vitória, transformando-os de vencidos em vencedores.

"Que é isso, gente incompreensível? perguntou. Mandei sair as mulheres, para evitar esses exageros. Sempre soube que só se deve morrer com expressões de bom agouro. Acalmai-vos! Sede homens!" (117 d-e).

Nessas poucas palavras se resume toda a doutrinação filosófica de Sócrates-Platão, dirigida primeiramente aos atenienses, porém logo depois projetada no âmbito da incipiente cultura da Europa: mostrar aos homens o que importa fazer, na vida como na morte, para que sejam *homens*.

ÍNDICE

Esta obra serve como volume introdutório da tradução dos DIÁLOGOS de Platão, na edição completa promovida pela Universidade Federal do Pará.

COLEÇÃO AMAZÔNICA / Série Farias Brito